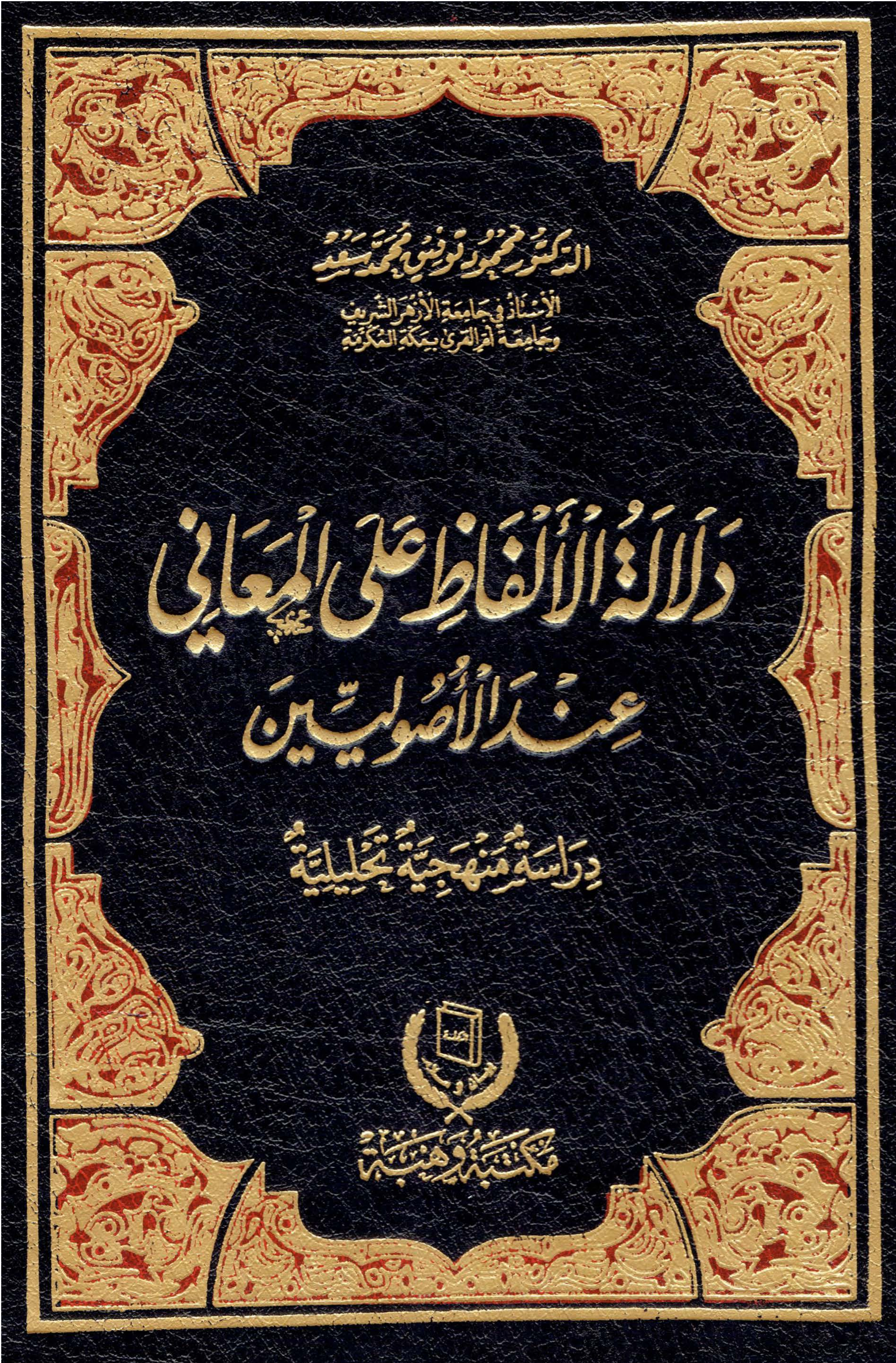

الدكتور محمود توفيق محمد سعد
الأستاذ في جامعة الأزهر الشريف
وجامعة أم القرى بمكة المكرمة
دلالة الألفاظ على المعاني
عند الأصوليين
دراسة منهجية تحليلية
مكتبة وهبة

الدكتور

محمود توفيق محمد سعد

أستاذ البلاغة والنقد - جامعة الأزهر

عضو هيئة كبار العلماء

دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين

دراسة منهجية تحليلية



دلالة الألفاظ على المعاني
عند الأصوليين
دراسة منهجية تحليلية
الدكتور محمود توفيق محمد سعد
الطبعة الثالثة ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣ م
الطبعة الثانية ١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١م
مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة
٧٤٤ صفحة ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٢٨٢٤
الترقيم الدولي : .I.S.B.N
978-977-225-239-2

تحذير
جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة ، غير مسموح بإعادة نشر ، أو إنتاج هذا الكتاب ، أو أي جزء منه ، أو تخزينه على أجهزة استرجاع ، أو استرداد إلكترونية ، أو ميكانيكية ، أو نقله بأي وسيلة أخرى ، أو تصويره ، أو تسجيله على أي نحو ، دون أخذ موافقة كتابية مسبقة من الناشر .

All rights reserved to Wahbah Publisher. No Part of this Publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any from or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

جميع الآراء الواردة بالكتاب تعبر عن رأي المؤلف ، وهو المسئول عنها وحده ، وليست بالضرورة تعبر عن رأي المكتبة .



دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

سعد ، محمود توفيق محمد.
دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين : دراسة منهجية تحليلية / محمود توفيق محمد سعد .
القاهرة : مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع ،
ط . ٣ ، ٢٠٢٣
٧٤٤ صفحة ؛ ٢٤ سم
تدمك ٢ ٢٣٩ ٢٢٥ ٩٧٧ ٩٧٨

١ – القرآن - اعجاز .

أ- العنوان

٢٢٩,٧







١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة تليفون : ٢٣٩١٧٤٧٠ تليفاكس : ٢٣٩٠٣٧٤٦
e-mail:publisher_sultan@yahoo.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الإهـــداء

مَنْ أَدِينُ بفضْلِهم في وجُـودي العقْليّ والنّفسيّ والسّلوكيّ مِن أشْياخِي كـثيرٌ غير أنَّ أجلّهم أثرًا وأبْقاهم نفعًا وأكرمهم عطاءً شيْخِيَ الماجد :

صاحبُ الفضيلة الأستاذ الدكتور :

مُحَمَّد مُحَمَّد حَسَنين أَبُو مُوسَى

الأستاذ في جامِعة الأزهرِ الشّريفِ

وجامعَة أم القرى بمكّة المكرّمة

وعضو هيئة كبار العلماء ـ الأزهر الشريف

علّمتنا سيّدي أنَّ الْعلْم الشريف الذي به يكون أصحابه ورثة النبي ﷺ هو ذلك العلم الذي يحدث تحوّلا دائمًا لا ينقطع من الحسن إلى الأحسن في حياة صاحبه حسًّا ومعنى ، ظاهرًا وباطنًا .

هـو الذي يرتقي بِه في مقامات القربِ الأقدسِ فيدخلُه الله ﷻ جنته في الدنيا : جنة معرفته ومحبته قبل جنته في الآخرة .

هو الذي يحيل مداد الأقلام في القراطيس نورًا في القلوب ، فيسْتحيل ذلك المداد يوم القيامة مسكًا ، فيكون الجزاء منْ جنسِ العمل

علمتنا سيدي أن العلم الشريف هو الذي يفعلَ فينا ذلك فنفعل بِه في الأمة تحوّلاً متصاعدًا لاينقطع في مقامات العزّة والمنعة الحسّية والمعنوية .

وعلمتنا سيّدي أن آل بيْت النبوة الشريف ضربان :

آل بيْت النبوة نسبًا يُنسَلون من رحم فاطمة الزّهراء أم أبيها ـ رضي الله عنها وأرضاها وذريتها أجمعين ـ .

وآل بيت النبوة حسبًا ينسلون من كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسوله ﷺ علما وعملاً .

علمتنا أنّ آلَ بيْت النبوة نسبًا لا سبيل إلى اكتسابِ الانتساب إليْه ، إنما هو هبةٌ من الله ﷻ لبعضٍ من خلقِه .

وأنَّ آلَ بيْت النبوة حسبًا هم أهل العلْم الشريف وطلابهِ قولا وعملا ظاهرًا وباطنا ، وأنَّ علينا أن نكون منْهم وفيهم وبهم إلى أن نلقى ربنا ﷻ ، لايصرفنا عن ذلك شيْءٌ أبدًا .

وعلمتنا سيدي أنّه إذا ما حَرُم على آل بيْت النبوة نسبًا الصدقة ؛ فإنّها من أوساخ الناسِ ، فآل بيت النبوة حسبًا يحرُم عليْهم أن يتطلعوا إلى عرضٍ من الدنيا في يد أحدٍ من العباد كائنا من كان ، فإنهم لايَسْألون إلا ربهم ـ سبْحانَه وَبِحَمْدِهِ ـ الذي أكرمهم بحمل العلم الشريف في أفئدتهم وسلوكهم ، فلا يمدُّون أيديهم إلى نوال منْ أحد من العالمين ، فهم الذين يُعطون ولا يأخذون ، هُم أصحابُ اليد العًليا بكلٍّ خير .

علمتنا ذلك فغرست فينا العزة بإسلامنا وعروبتنا وأزهريتنا الشريفة الماجدة : ثلاثةٌ بها وجودنا المجيد إن شاء الله ربّ العالمين .

إليك سيّدي ثمرةً منْ ثمارِ غرسِ يمينِك المباركةِ ، وإنْ كانتْ لا تليقُ بمقامِك العليِّ عندِي وعندَ كلِّ طلابِ العلْم وأهلِه ، فإنِّي لا أملكُ إلاَّ هذا ، وإلاَّ برّكَ حيثُ كنْتَ ، وإلاَّ أن أرفعَ إلى الله ـ عَزّ وعَلا ـ الذي أكْرمَنا بالجُلوسِ بيْن يدَيك ، والرّيّ مِن سَلسبيل علمِك المباركِ دعاءً صادقًا أن يرفعَ بالقُرآنِ الكريمِ قدرَك بيْن عبادِه الصالحين في الدنيا والآخرة ، وأن يسْترك وأهلَ بيتك وذريتك أجمعين إلى يوم الدين بسَتْره الذي لا ينكشِفُ لأحدٍ أبدًا فِي الدّنيا والآخرة ، وأن يجعلَك وأهلَ بيتك وذريتَك وتلاميذك مع النَّبِيينَ والصّدقين والشهداءِ والعُلماءِ الصالحين وحسُن أُولئك رفِيقًا .

وليدُ عقلك وقَلمك
وغرسُ يمينك
محمود توفِيق مُحمّد سَعْد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾

(الفاتحة: ٢-٤)

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ﴾ (الإسراء: ١١١) .

﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ۝٢ مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ۝٣ وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴾

(الكهف: ١-٤) .

ربّنا لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبارَكًا فِيهِ كَمَا تُحبُّ ربَّنَا وتَرْضى مِلْءَ السّموات وَمِلْءَ الأرْضِ وَمِلْءَ ما بَيْنَهُما وَمِلْءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ ، أَهلَ الثَّناءِ وَالْمَجْدِ أَحقُّ مَا قَالَ الْعَبْدُ وكُلُّنَا لَكَ عَبْدٌ لا مَانِعَ لِما أَعْطَيْتَ وَلا مُعْطِيَ لِما مَنَعْتَ ، ولايَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ ولا حَوْلَ ولا قُوّةَ إلاَّ بِاللهِ الْعَليِّ الْعظيمِ .

اللَّهُمَّ صَلِّ وسلّمْ وَبَارِكْ عَلَى سيّدنا مُحَمَّدٍ عَبْدِكِ ونبيّكَ ورسُولِك وَعَلى أَزْواجِهِ وذُرِّيَّتِهِ وصحابَتِهِ وأُمتِهِ كمَا صَلَّيْتَ وسلّمتَ وباركتَ عَلَى سيّدنا إبراهيم عبدك ونبيِّكَ ورَسُولك ، وعلى آل إبْراهِيمَ عددَ خلقِك ، ورضاءَ نفسِك ، وزنةَ عرشِكَ ، ومدادَ كلماتِكَ كما تُحبُّ وترْضى إنّك حميدٌ مَجيدٌ .



أمَّا بعدُ : فيَسْتهلُّ الله ﷻ بيانه في سورة أم الكتاب بتعريفِ الْعبادِ بِه ﷻ ، وصرّحَ البيانُ بخمسة أمور كليّةٍ تنْدرجُ منْ تحتِها جزئياتٌ لاتتناهَى تحيط بها تلك الكُليّاتُ . هذه الخمسُ هي :

- استحقاقُ الله ﷻ كمال الحمدِ كُلّه لذاته .
- ربوبيّته العالمين (كل ماعداه ﷻ)
- رحمانيته العامّة لكل عبيده .
- رَحِيميّته الخاصّة بأهل الطَّاعَةِ
- مالِكيّته يَوْمَ الْجزاءِ لمنْ كانَ منْ أهلِ رحمانيّتِه وحدها ، ولمنْ كانَ منْ أهلِ رحْمانيتِه ورحيميّتِه مِنْ أهلِ التّكليفِ .

وفِي مُفتَتَح سورةِ البقرَة : سنامِ القُرْآنِ الْكريمِ وفُسْطاطِهِ استهلّ اللهُ ﷻ بيانَه بتعْريفِ الْعبادِ بِكتابِه المُنْزَلِ إليْهم على خيْر عبادِه ﷺ مصرّحًا بثَلاثَةِ أمورٍ كليّة :

أنّ هذا المنزل هو الكتابُ الكاملُ البعيدُ الشأن ، وهو الصراطُ الْمسْتقيم الذي طُلِبتِ الهداية إليْه في سورة الفاتِحة ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الفاتحة:٦) وأنّه ليْسَ محلاً لأنْ يرتابَ فيه ، لأنّه ليْسَ فِيه ما يدعُو سَوِيَّ النّفْسِ والعقْلِ والقَلْبِ إلى أنْ يرتابَ فِي شيْءٍ مِنْهُ .

وأنّه هُدًى للمتقِينَ صراط الْمغضُوبِ عليْهم الذين عرَفُوا الحقَّ فأعرضُوا عنْه ، وصراطَ الضَّالّين الذين جهلُوا الحقَّ وعملوا علَى جهالةٍ ، فضَلُّوا منْ حيْثُ أرادُوا أن يهتدُوا .

هذِه الثّلاثَة يُسْلِمُ بعضُها إلَى بَعْضٍ ، فهو هدًى للمتّقين سبيل المغضوبِ عليْهم وسبيل الضالين ، لأنه لا ريبَ فيه ، وهو محفوظٌ من الريبِ فِيه ؛ لأنّه الكتابُ الكامل الجامعُ لكلِ ما فِيه عِزُّ العبادِ فِي دنيَاهُم وسَعادتهمْ فِي أُخراهم .



يقولُ الشافعي في «الرسالة» :

«فليْست تنزلُ بأحدٍ منْ أهلِ دينِ اللهِ نازلةٌ إلا وَفِي كتابِ الله الدليلُ على سبيلِ الْهدى فيها» .

ومنْ ثَمَّ حقَّ لهذا الكتابِ الجامع كلَّ الهداية إلى عزّ الدُّنْيا وإلى سَّعادةِ الآخِرَةِ أنَ يَكُونَ المصْدرَ الأوّل والرئيسَ لِبيان ما يُريده الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى منْ عبادِهِ فِي دُنْياهُمْ وما يُريده لَهُمْ فِي أُخْراهُمْ . ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾ (النحل:٨٩) .

والْقرآن الكريم نفْسُه بيّن وظيفة منْ أنزلَ عليْهِ هذا البلاغُ عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ **مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ** ﴾ (المائدة:٩٩) ﴿ **وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ** ﴾ (التغابن:١٢)

وبلاغُه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مانزِّلَ عليْهِ على ثلاثة ضروبٍ :

١- بلاغُ نصّ ما أنزلِ عليْه كامـلاً : ﴿ **وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ** ﴾ (الحاقة:٤٤-٤٧)

٢- وبلاغ تبيين ما أنزلَ عَليْهِ ، والدّعْوَةِ إِلَيْهِ : ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ (النحل:٤٤) ﴿ **وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴾

(النحل:٦٤)

٣- وبلاغُ تطبيق ما أُنْزلَ عَليْهِ والالتزامِ بِه : ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ** ﴾ (المائدة:٦٧)

فقولُه : « وإنْ لَمْ تَفعلْ » معناه ، فإن لمْ تلتزمْ بِهدْيِ ما أنزلَ إليْك فما بلغت ما أنزلَ إليك ، وليْس معناه ، فإن لم تُبْلغْ نصّه إلى العباد ، بلْ فَإنْ لَمْ تَفعَلْ مَابلَّغْتَ نصَّهُ ، فَما بَلّغْتَ رِسالَتَه الّتِي هِيَ نَصٌ وَفِعْلٌ .

فبتبيين الرسُول ـ صلى اللهُ عليْهِ وعَلى آلِهِ وسَلَّمَ ـ الكتابَ المنزَّلَ عليْه يَكُونُ لدينا بيانٌ (الكتاب) وتبْيين (السنة النبوية) .

وتبيين النبيِّ ﷺ البيان القرآنيّ لا يؤسّسِ ما ليْسَ لَه في كتابِ الله ﷻ أَصْلٌ يرْجِعُ تبْيينهُ إِلَيْهِ .

روى أبُو داودَ فِي بَابِ « لزوم السُّنَّةِ » مِنْ سُنَنِه بِسَنَدِه منْ قولِ النبيِّ ﷺ :

« ألاَ إِنّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَه مَعَهُ ألاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ .

ألاَ لاَ يَحِلُّ لَكُم لحم الْحِمَار الأَهْلِيّ وَلاَ كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ وَلاَ لُقَطَةُ مُعَاهِدٍ إلاَّ أنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا ، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَه أنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاه »

هو ﷺ لم يؤتَ مع القرآن الْكرِيمِ كتابًا آخر بل أُوتي السنة ، فهي مثلُ القرآن الكريم في الوحيِ ، وهي أيضًا مثلُه في أنها تبيين بيانِه ، والتبيين من البيان إلا أن التبيين تفصيلٌ ، والبيان إحكام [1] .

(١) كل فقيه ببيان العربية تال للقرآن الكريم ، وناظرٍ في بيان النبيّ ﷺ في موضوعٍ واحدٍ يدرك بطبعه وحسّه اللغوي عظيم الفرق بيْن منهاج الإبانة في كل : ألفاظا وتراكيب وصوراً وتنغيما ، فسلطان الألوهية القائمة معالمه في كلّ آية من آيات القرآن العظيم لا تجده في أحاديث رسُول الله ﷺ بل تجد معالم النبوة فيها ، وهذا من أعظم الأدلة والبراهين والحجج القطعية على أن القرآن الكريم كلمة الله ـ تعالى ـ ، وأن الأحاديث =

ولك أن تذهب إلى أنّ التفصيل الوارد في قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ :

﴿ الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود:١)

يحتمل أن يكونَ منْ وُجُوه معَانِيه أحمكت آياته بيانًا ثُم فصلت بوحي السنة ، وهو وجهٌ لا يتعاند مع وجهٍ آخر : أن القرآن الكريم نفسَه جمع بين إحكامٍ وتفصيل :

بعض آياتِه محكمة وبعضها مفصلٌ ما أحكم ، فهو مثانٍ :

﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ﴾ (الزمر:٢٣)

وَمِنْ وجُوه المعنى أنّ كلّ آيةٍ محكمةٍ فِي بيانِها لا يَعْتريها خللٌ أو تناقُضٌ ، وهِي مفصّلة ، فالآية مورد الإحكامِ والتفصيل .

وفي رواية لأبي داود وغيره بسنده عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِيِّ أن رسول الله ﷺ قال :

« أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلاَّ مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ أَلاَ وَإِنِّي وَاللَّهِ قَدْ وَعَظْتُ وَأَمَرْتُ وَنَهَيْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ بِإِذْنٍ وَلاَ ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلاَ أَكْلَ ثِمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِي عَلَيْهِمْ ».

=النبوية وحي أبان عنه لسان النبي ﷺ ، ومثل هذا جدير أن يجتهد في إبرازه جليًا بإعداد البحوث العلمية فيه تتناوله موضوعًا موضوعًا حتى يؤتى على الموضوعات المتماثلة في البيانين ، ثم يؤتى على ما تفردت به الأحاديث النبوية تصريحا ، وإن كنت أذهب إلى أنك لا تكاد تجد في بيان النبوة ما لاتجد له أصلا في كتاب الله ـ تعالى ـ .

قَوْلُه « إِنّها لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ » أيْ : مِثْلُهُ فِي مقْدَارِ مَا وعَظَ وأَمَرَ ونَهى ، أوْ أَكْثَرُ ممَّا فِيهِ مقْدَاراً .

ورواية ابن ماجه وأحمد : عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ الْكِنْدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ . أَلاَ وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ».

المثلية في قوله ﷺ : « إنَّ ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله » هِيَ مثْليّة في الوحي ، أي : هو تحريم وحي لا تحريمٌ منْ عنْد نفسِه .

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم:٣،٤)

السنة وحي كالقرآن الكريم وظيفتُها التّبيينُ لا التّأسيس ، وليْس في السنة ما ليْس له أصلٌ في كتابِ الله سبحانه وتعالى ، وَإِنْ تَراءَى لِغَيْرِ نَافِذِ الْبَصِيرَةِ أنَّ فِي السُّنّة مَا لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ .

والله سبحانه وتعالى قال في كتابِه الكريم :

﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٣١)

﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل عمران: ١٦٤)

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا

يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾(النساء:١١٣)

﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب:٣٤) .

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة:٢) .

فالحكمة في هذه الآياتِ هي السُّنة النبوية

يقول الشافعيُّ في الرسالة في قول الله ﷻ :

﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب:٣٤) .

« ذكر الله الكتاب ، وهو الْقُرْآنُ ، وذكر الْحكمة ، فسمعتُ منْ أرْضَى منْ أهْلِ الْعلْم بالقُرْآنِ يقُول : الحكمة سنة رسُول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِهِ وسلّمَ ـ ، وهذا يُشْبه ما قال[1] »

---

(١) يقول ابن القيم في مدارج السالكين :

« الحكمة في كتاب الله نوعان : مفردة ومقترنة بالكتاب ، فالمفردة : فسرت بالنبوة وفسرت بعلم القرآن ، قال ابن عباس ﵄ : هي علم القرآن : ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله .

وقال الضحاك: هي القرآن والفهم فيه ، وقال مجاهد : هي القرآن والعلم والفقه ، وفي رواية أخرى عنه: هي الإصابة في القول والفعل

وقال النخعي : هي معاني الأشياء وفهمها

وقال الحسن : الورع في دين الله كأنه فسرها بثمرتها ومقتضاها ، وأما الحكمة المقرونة بالكتاب : فهي السنة ، كذلك قال الشافعي وغيره من الأئمة

وقيل : هي القضاء بالوحي وتفسيرها بالسنة أعم وأشهر . =

فالسنة هي تبيين للكتابِ ، ويقولُ : « وسنة رسول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ مُبيّنة عنِ اللهِ معنى ما أراد »

ولذا كان أوّل مبيِّن له هو النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ ، وإن كان تفسيرُه وتبيينه ليْس من جنس تبيين العلماء منْ بعده :

تبيينه صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ وحيٌ ، يؤخذ كلُّه إذا ما ثبتت نسْبته إليْه صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ، ولايردُّ منْه شيءٍ ، وإن لم يظهر لعقلك وجهه ، فإنه سيظهرُ لغيرك ، ولا تجعلنّ عقلك أو عقل عصرك ومصرك عياراً للقبولِ والرد .

يقول الشافعِيُّ في « اختلاف الحديث »:

« السنة لا تكون أبدا إلا تبعا للقرآن بمثل معناه ولا تخالفه ، فإذا كان القرآن نصا فهي مثله ، وإذا كان جملة أبانت ما أريد بالجملة ، ثم لا تكون إلا والقرآن محتمل ما أبانت السنة منه » (١)

وتفسير العلماء اجتهادٌ ، فهم ورثته ﷺ وهو تَفْسِيرٌ يؤخذ منْه ويردّ بأصولٍ وضوابط علمية محكمة ، لا بالتشهِّي ، وتحكيم العقلْ الفردِي ، ومواضعات عصرٍ أو مصرٍ ما ، وأعرافِه وثقافاته .

فالقرآن الكريم بيان إلهيٌّ أوحي إلى النبيّ ﷺ ، والسنةُ الصّحيحةُ تبيينٌ نبويّ أوحي إليْه ﷺ ، هما معًا بيانا وتبيينًا مصدر معاني الهدى

= وأحسن ما قيل في الحكمة : قول مجاهد ومالك : إنها معرفة الحق والعمل به والإصابة في القول والعمل ، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن والفقه في شرائع الإسلام وحقائق الإيمان ، ينظر : مدارج السالكين ٤٧٩/٢

(١) ينظر : اختلاف الحديث للشافعي . تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، ص٩٧ ـ ط١٤٠٦ هـ ـ دار الكتب العلمية بيروت .

وإذا ما كان القرآن الكريمُ «البيان» قد عيّن منزلَة السنّة «التبيين» منه فإنّه قد بيَّن مهمة منْ أنزل إليْهم الوحيُ : كتابًا وسنة فقال :

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ (ص:٢٩)

جعل الوظيفة المعرفية للأمة مُمثَّلةً في أمرين : التدبُّر والتَّذكُّرُ

فلدينا ثلاث وظائف معرفيّة :

- وظيفة البيان ، وهي للقرآن الكريم
- ووظيفة التبيين ، وهي للسنة النبوية
- ووظيفة التدبر والتذكر ، وهي للأمة .

على هذه الوظائف المعرفيّة تتأسّسُ حركة العباد وتنضبطُ بِها.

ولمّا كان العباد لا يتَيَسَّرُ لَهُمْ تدبُّرُ بيانٍ ما وتبيينُه إلا إذا كان باللسان الَّذي بِه يتكلّمُونَ ، وعَنْهُ يفقهُون ، كانَ منْ كمال تَحقِيقِ نعمة البيان والتبيين أن يكون البيان (القرآن الكريم) ، والتبيين (السنة النبوية) بلسان الأمة التي نزل فيها الوحي : اللسان العربيّ المبين . والقرآن الكريم يُكثِرُ من ذكر هذا :

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢)

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا ﴾ (طه:١١٣)

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ۝ وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٦)

﴿ وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ۝ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر:٢٧،٢٨)

﴿ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ (فصلت:٣)

﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَـٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴾ (الأحقاف:١٢)

لمْ يكتفِ بأن يصفه بأنَّه بلسان عربَيّ بل قرر أنّه مبينٌ ، وهذا يحدِّدُ للمنْزلِ إليْهم الكتاب الطريق والمنهاج الَّذي بِه يُحقِّقون ما همْ مكلفون بِه من التَّدبر والتذكر : إنّه منهاج لسان العربية المبين .

منهاج القرآن الكريم فِي الإبانةِ عنْ معاني الهُدى فيه هو منهاجُ هذه الأمة التي نزل الوحيُ فيها ، فهو لمْ يأتِ بمفردات لا تعرفها العربُ ، ولم يأت بمنهاج بناءٍ وتركيبٍ وتصوير وتقريبٍ لا تعرفُه العربُ ، فإنْ غاب عن بعض حدها ، فلا يغيبُ البتة عن جمهورها ، وأهل العلْم بلسان العربيّة .

ومنْ ثَمَّ لا تجدُ في كتابِ الله سبحانه وتعالى كلمة لمْ تنطق بها العربُ قبلُ ، ولا تجد تركيبًا يشْكلُ فهمه على العربِ كافّة ، وإلا أدّى هذا إلى ألا يُؤدِّي القرآنُ الْكَريمُ وظيفته الرّئيسة : « هدى للمتّقين » أي : المتقين سبيل المغضوب عليْهم في رفْضِ الحقِّ ودفْعِهِ مِنْ بعد علْمه ، والمتّقِينَ سبيلَ الضَّالين المُقدِّمين العَمَل عَلَى العِلم ، فيَعْملُون علَى ضَلالة ، فلا يُصِيبون .

فمعاني الهُدى فِي القُرآنِ الكَريم على تعدُّدِها وتنوعها لايخْفَى شيءٌ منْها عَلَى كافّة الأمّة ، وإن بقيت بعضُ معانيه الإحسانية ذات خفاءٍ على بعضِ الأمة ، يكشفها لهم أهل العلْم بالكتابِ والسُّنة واللسان

جاء في الأثر أنَّ ابن عباس رضي الله عنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه:

تفسيرٌ لا يسعُ أحدًا جهلُه

وتفسيرٌ تعرفُه العربُ بألسنتِها

وتفسيرٌ تعلمُه العلماءُ

وتفسير لا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ .[1]

فالأول هومنْ قبيل المعاني الجمهورية التي لاتخْفَى علَى ناطقٍ بالعربيّة

والثاني معانٍ يكفي في العلْم بها الْعلْم باللسان العربي

والثالث معانٍ إحسانية لا يعرفها إلا العلماء ، ولا يكفي فيها العرفان بلسان العربية بلْ يفْتقرُ فيها إلى علوم وآلات أُخر ، هي في مُلك العلماء العاملين بما عِلموا منَ الْهُدَى ، فإن لبيانِ الْوحيِ علُوا يَعلُو علِى قوانين الْعلُوم البشَريّة ، ولذا تلحظُ أن الله ـ سُبحانه وبِحمدِه ـ قال :

﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل عمران:١٦٤)

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة:٢) .

قدّم في الموضعين ـ وهما موضع امتنان ـ التزكية على التعليم ، فالتزكية تمنح العبد أدوات فهم عن الله ﷻ لا يتحقق له منْها شيءٌ بدونها ، فعلوم البشر تعجزُ وحدها عن استْنباطِ معان من الهدى في بيان الوحي ، وإن كان صاحبها عبقري عصره ومصره ، فإن لأهل الله ـ سُبحانه وبِحمده ـ وأهل القرآن الكريم تأدبًا هم أهل الله ـ من أدوات الفهم الوهبيّ التي ينفذون بها في أغوار البيان ، فيستخرجون ما لا قِبلَ لغيرِهم استْخراجه .

والتفسير الذي لايعلمه إلا الله ﷻ لا يتعلقُ بِه تكليفٌ سلوكيّ ، والجانب المقصور علمه على الله ليس هو معنى الكلام بل كيفيته كما في قوله ﷻ : ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) فالمعنى معلومٌ ، والكيفُ مجهول لنا .

---

(١) تفسير الرازي ١٣٧/٧، وينظر : مجموع فتاوى ابن تيمية : شرح حديث النزول ٣٤٩/٥

فالإيمان بهذا الكيفِ مع استئثارالله جَلَّ جَلَالُهُ بعلمه هو من الإيمان بالغيبِ الذي هو رأسُ التقوى ، ورأسُ الإحسان ، بل رأس العبادةِ كلِّها على تعدُّدِ وتنوُّعِ مقاماتِ القُرب الأقْدسِ فِيها .

ما استأثر الله ـ سُبحانَهُ وبِحمْدِهِ ـ في بيانِه لا يُعلَم عيْنُه ، وإلا لأتاح لبعضٍ من خلقِه منْ نبيّ أو ولي ـ والعلماء المتقون هم الأولياء ـ أن يعلَمَ عينَه ، فهو أودعَه بيانه ، واستأثر بعلم عينه وكيفِه ليـقيم العباد في مقام التسليم ، وتلك خليقة الراسخين في العلْم . ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (آل عمران:٧) وإذا ما كان منْ معاني الهُدَى فِي بيانِ الوحي ما لايعلُمه إلا العلماء ، وكان هذا البيان بلسان عربيّ مبين ليتحقق للمنزل عليْهم عقله وعلمه وفهمه عن الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ :

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢)

﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر:٢٨)

﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (فصلت:٣)

وكان أوّل أدوات فقه هذا البيان وفهمه من بعد الإيمان بِه هو العلم البالغُ بهذا اللسان الذي نزل بِه كذلك ـ كان حسنًا بلْ فرضًا المجاهدة في كمال العلم وكمال امتلاك كلِّ الأدوات التي يتحقق للمرء نوالُ ما هو مكنون في بيان الوحي حسْنُ العِرْفانِ باللسانِ الّذِي نزلّ بِه القُرْآن الكَرِيمُ وخاطبَ الْعبادَ ، وبِه كان تبيينُ النبي ﷺ هذا البيان .

حَسَنُ العِرْفانُ المحكَمْ بِهذَا اللسَان مفردات ومنْهاج إبانة وطرائق دَلالة على المعانِي الجزئيّة وكلّياتها الّتِي تحيطُ بِتلْك الجزْئيات فِي ضَوْءِ مقاصدِ التشْريعِ التِي جاءَ البيانُ الإلهي لتحقِيقها، فيُحقّق للعباد عزّهم فِي الدُّنْيا وسَعادتَهم فِي الآخرة

حسْن العِرْفانِ بِلسانِ العربيّة ، إذن يأخذُ أهميته من أنـه آلةٌ منْ آلات الفهْمِ عنِ الله عَزَّوَجَلَّ خطابَه ، وكلُّ اجتهادٍ فِي تلك المعرفةِ لايترتّبُ عليْه أثرٌ فِي حسْنِ خطابِ الله جَلَّجَلَالُهُ عباده لايُعدُّ منْ وسائل أصول فقْهِ الْكتابِ والسّنة ، ولا يكونُ له مزيّة ما يتوقف عليْه منْه ذلك الفهم .

ولعلّ هذه المـزية للعرفان بلسان العربية لا تتحقّقُ لأي لسان منْ ألسنة البشر ، فليس هنالك منْ لسانٍ غير لسان العربيّة توقف فهم بيانِ الْوحيِ على العرفَانِ بِه، وكل علْمٍ منْ دون العلْم ببيان الوحي منزلة وأثرًا في الدنيا والآخرة .

وأهل القرآن الكريم علما وعملا هم صفوة خلق الله فهمْ أهلُه ، ولم يؤت أحدٌ مثلما أُوتُوا .

ولعلّه منْ أهمّ مباحثِ علم اللسان العربيّ فِي مجال حسْن الفهم عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خطابه ، هو مبحثُ دلالة الألفاظِ التّرْكِيبِيّة علَى المَعاني فِي سِياقاتِها إلى مقاصِدِ الخطاب .

فالأصولي يفتقرُ إلى أمورٍ ثلاثة من هذا الخِطاب :

- إلى حُسْن الفقه للدّلالاتِ التركيبيّة
- إلى حسْن البصر بسِياقِ الخطابِ
- إلى حسْن البصرِ بمقاصِد القَوْلِ .

هذه الثلاثة لا يتأتّى لناظِرٍ في الخطابِ الْقُرْآنِيّ أو النبويِّ أن يتغافَلَ أو يغْفَلَ عنْ واحدٍ منْها ، أوْ يُقصِّرَ فِي مبالغَتِه فِي الاعْتناءِ بِها.

وهذه الثّلاثة هي كذلك محلَّ عنايتِهِ أو يَجِبُ أن تكونَ مجتمعَة محلُّ عناية البلاغِيّ المُتدبّر خطاب الوحي قرآنا وسنّة .

وإذا كان غيْر خَفَيٍّ عناية البلاغيين بدلالات الألفاظ التركيبيّة ، وكذلك عنايتهم بالسياق ، فالركن الثالث : مقاصد الخطاب يحتاج البلاغيّون إلى أن

يمنحوه مزيدًا منْ عنايتهم ، فالتّدبُّر البلاغِيّ خطاب الوحي قرْآنًا وسُنّة إذا التزم بمراعاةِ مقاصد الْخطاب على مسْتوياتها الثلاثة : الضرورية ، والحاجِية ، والتحْسِينيّة ؛ فإنَّ منْهجَهُ وحركتَهُ بلْ وأدواتِه إلى ذلك التّدبُّرِ ينبغِي أن تتواءَمَ مع جوهَرِ وحقِيقةِ ورسالة خطابِ الشّرْعِ ، وهُو بالضرُورة ليْسَ كمثْلِهِ خطاب الإبداع الأدبيّ شعرًا ونثْرًا فنّيا حقِيقةً ورسَالةً

وهذا يستوجب ألاَّ يتَّخذَ البلاغِيُّ إزاء الخطابيْنِ : خطابِ الوحي ، وخطاب الإبداعِ موقفًا مُوحَّدًا فِي المنْهجِ والأداةِ ، فثَمَّ قضايا ومسائلُ وأساليبُ لا يستَقِيمُ اشْتغالُ البلاغِيِّ بها فِي مجال التدبُّر البلاغي لبيان الوحيِ قرْآنًا وسُنّة ، وإنْ صَحَّ لَهُ ذلك فِي مجالِ تّذَوُّقِ خطابِ الإبداعِ .

* * *

ومنَ البيّن أنَّ بيانَ الوحي كتابًا وسُنة قد التقَى عليْه تدبرًا واسْتنباطًا ثلاثُ طوائف من أهل العلْم : المفسّرون ، والأصوليون ، والبلاغيون ، وكان لكلٍّ ما يُميّزُ منهاجه الخاصَّ في تدبُّره ، وأدواته ، ومجالات حركتِه .

والعلاقَة بين المفسّرين والبلاغيين جليّةٌ لكثيرٍ من طلبة العلْم بكتابِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وسُنة نبيّه ﷺ، بيْد أن العلاقةَ بيْن البلاغيين والأصوليين قد لا تتجلى لغيْر قليلٍ ، على الرّغْمِ منْ أنَّ البلاغِيينَ قديمًا استخرجوا غيْرَ قَلِيلٍ مِنْ منهجهم وحركتهم في تدبّر آياتِ الله جَلَّ جَلَالُهُ والحكمةِ النبَويّةِ ، وتأمّل الكلمةِ الإنسانِ إبْدَاعًا مِنْ منهجِ الأصوليينَ وحركتهم في استنباطِ قواعدَ كليَّة تُستمدُّ أولاً مِن واقعٍ ماثلٍ ، ثم تتجسَّدُ كائنًا حيًّا يتفاعلُ ويتعاملُ مع كلِّ واقعٍ مشهودٍ وفقا لطبيعة مَنْجَمِهِ الذي منه تكوّن وفيه تشكّل [(١)] .

---

(١) مراجعة علاقة التفكير البلاغي في نشأته بالتفكير الأصوليّ تبيّن أن البلاغيين تأثروا بالأصوليين في منهاجية التفكير ، وتحويله إلى تفكير علميّ أكثر ممّا يُزعم أنّ البلاغة =

وأنت أوّلُ ما يَلقاكَ من الشّافِعيّ في كتابِه «الرسالة» دستُور العقل الأُصُولي هو عقلُه البلاغيّ ، تسمعُه يحدثك عن مذاهب البيان في لسان العربية التي هي قائمة في بيان الوحيّ ، وإذا ما تأملت هذه المذاهب رأيت البلاغيّ أحقّ الناسِ بفقهها وفهمها وتذوقها ، فهي مذاهب البيان في الكلمة الإنسان ، الكلمة الحاملة مكنون الصدور فكرًا وشعُورا (١).

لذا كان كثيرٌ من البيانيين سلفا وخَلفا ذا مكانةٍ في كلٍّ من أصول الفقه والبلاغة ، بل إنَّه لا يكاد المرءُ يُحسن تمثُّلَ آراءِ أحدهم البيانيَّةِ إلا من بعد تمثُّلِ حديثه في أصولِ الفقهِ ، ترَى ذلك ذا جلاءٍ مثلاً عند القاضي عبد الجبار ، والعَضُد ، والسّعد ، والسَيد ، ممَّا يؤكِّدُ لنا أنَّ من أقربِ العلوم رحمًا بعلم أصول

=بالغة التأثر به كالمنطق اليونانيّ . الأمر نحتاج إلى مراجعته من قبل أن نتابع الآخرين في زعمهم أن التفكير العلمي البلاغي سليل التفكير المنطقي اليونانيّ ، ولا سيّما أن غير قليل من أسفار البلاغيين الأولى ، وكذلك أسفار الأصوليين الأولى لم تصل إليه أيدينا لفقده أو بعده في خزائن المخطوطات خارج ديار الإسلام .

(١) بيان الشّافِعيّ عنْ مذاهب البيان في لسان العربية وفي بيان الوحي جديرٌ بإفرادِه بدراسة عميقة موسّعة ، بها تتبين لنا الأصُول الغائرة في العقل العربي المسلم للتفكير البلاغيّ الذي مَرَد غيْرُ قليلٍ من المُحدَثِينِ المحدِثين على التصايح بأن العقل البلاغي العربي وليد العقل اليوناني ، تعبدًا بكلمة ألقاها من اتخذُوه لعقولهم وألسنتهم عميدًا لما امتاز بِه من جراءة في أن يصدح بما يخطر على عقلِه وإن كان فطيراً ، لا لما امتاز بِه من التحقيق العلمي الرصين ، فهو عندي أديبًا أنفع منْه عالمًا .
المهم عنْده أن يكون الخاطر على عقله غريبًا مقلقًا صادمًا ، وذلك يكادُ يكون مفتاح شخصيّته ، فقيمة الخاطر عنده وعند حفدته ما فيه من قدرة على الإقلاق والمصادمة للمعهودِ المعقود من ثوابت العلم المحقق .
وأنت تجد هذا ظاهراً في غير قليلٍ مما يتصايح بِه الحفدة الآن ، كأنـَّهُمْ خلقوا للطرق على الرؤوسِ بما يزعجها لا بما يهديها إلى الحق المبين ، ولاذوا بدعوى التنوير ، مخادعة عن بواعثهم في الإقلاق والمصادمة لميراث العقل العربي المسلم من حقائق العلم .

الفقه علمَ البلاغةِ العربيّ ، وتحقيقًا لصلةِ الرَّحم بينهما وتحملاً لنَذيرٍ مِنْ أداءِ المسئوليةِ الملقاةِ علَى أهلِ العلمِ وطلاَّبه كانت هذه الدِراسَةُ التِي جَعَلْتُ عُنْوانَها :

دِلالةِ الألفاظِ على المعاني عندَ الأصوليين

دراسة منهجية تحليلية

حدّدتُها بذلك كَيْمَا لا يدخل فيها مسألتان :

الأولى : «الدِّلالة بالألفاظِ»

والأخرى : «طُرق الدِّلالةِ وكيفيةِ فَهمِ السَّامع»

هاتان المسألتان وإنْ كان لهما تعلُّقٌ بالمسألةِ الأُولَى : (دلالة الألفاظ) إلاَّ أنَّ بينهما وبين دِلالةِ الألفاظِ مفارقةً ، سأوضِّحها في دِراسةِ مفهومِ دِلالة الألفاظ .

المهمُّ أنَّ دِلالة الألفاظِ التركيبية ذاتُ مكانةٍ في كلٍّ من علم أصول الفقهِ وعلمِ البلاغـةِ ، فهما علْمان يعيشان في النَّـصِّ : فِي بيانِ الْوحيِ كتابًا وسَنّةً ، والنّصُّ لا يكونُ إلا ألفاظًا دالّة بمُواضَعَتِها وتنزُّلاتِها وعلائِقها ومساقاتِها وقرائِنها ، حاملة في رحمها فيضًا من الْمعاني التي تتنوع أدوات اسْتقبالها بتنوعها .

ضرورة إذنْ أن يُعنَى الأصوليُّ بتحقيقِ دِلالة الألفاظ في نُصوصِ التشريع .

وكان لزامًا أن تُؤثِّرَ الغايةُ التي يحطُّ الأصوليُّ عندها رِحاله علَى منْهجَه ، ومجالاتِ نظرِه وعنايَتِهِ ، وعَلى حركتِه وزادِه نَحو غاياته .

وكان لزامًا - أيضًا - أنْ يغايرَها مِنْهاجُ النظر البلاغيِّ ومقوماتِه وحركتِه بعضَ المغايرة .

غاية البلاغِيّ لاريبَ أبعدُ مِن غايَةِ الأصوليِّ والفقِيه ، وقد أكَّد أبو إسْحاق الشّاطبيّ (٧٩٠هـ) تلك الحقِيقة فِي كتابِه «الموافقات»[(١)]

---

(١) يقول أبو إسحاق الشّاطِبيّ فِي المسألة الثالثة عشرة من قسْم الأدلة الشرعية : الطرف الثاني في الأدلّة على التفصيل «الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل وتارة يكون =

التفْكيرُ البلاغِيُّ غيْرُ محصورٍ عملُه فيما هو من قبيلِ اللغةِ الانفعاليّة في البيانِ الإنسانيّ ، وما هو من قبيلِ السّياقِ التّثْقِيفيّ فِي بيانِ الوحي ، بل هو ناظرٌ في كلِّ بيان عال بله البيانُ العليّ : بيان الوحي بسياقيه المتمازجين : سِياق بيانِ التكليفِ عقِيدةً وشريعَةً ، وسياق التّثْقِيفِ ترْغِيبًا وترْهِيبًا

* * *

نتاج التّفكير الأصوليِّ مُتْرَعٌ بفَيضٍ من القَضَايَا والمسائل البلاغيّة على نَحْوِ ما تراه في كتابِ «الرسَالةِ» للشّافِعيّ ، وكتابِه «أحكامِ الْقرآن» ، وكتابِ «أحكام القرآن» لكلٍّ من «أبى بكـرِ الجصّاص الْحنَفِيّ (٣٧٠هـ) وأبي بكر ابن العربي المالكيّ (ت:٥٤٣هـ) بلْ إنّي أذهبُ إلى أن كتابَ «أحكامِ الْقرآن»

=متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، واقرأ باسم ربك ، وأشباهها ، ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئا بعد شيء ، ولكن هذا القسم له اعتباران :

- اعتبارٌ من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها ، ومن هنالك يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه =
- واعتبار من جهة النظم الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال ، ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقي بالوحي ، وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز ....

وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات ، فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود ، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها .

وسيأتيك ـ إنْ شاء الله تعالى ـ بيان مجالات النّظر البلاغِيّ فِي النصّ في مبْحثِ (التّدبر البياني لآية الوضُوء منْ سُورةِ الْمائدة)

ومنْه تعرف ما بيْن العقلين : البلاغِي والإصولي من اتفاقٍ وافتراقٍ ومسْتويات ذلك في علاقتِهما بالنّصِّ .

للجصّاصِ ، وكتابَه «الفصولُ في الأصول» أنفع وأكرمُ عطاءً لطالب علْم بلاغةِ العربية من كثيرٍ ممَّا توافد مِن أسفارِ المدرسَةِ السّكاكيّة ، فقد لا يُضيرُ البلاغيَّ كثيرًا ألاَّ يقتاتَ من مائدة حاشيةِ الفَناريّ أو عبدِ الْحكيمِ على المطوّل مثْلما يُضيرُه الانصرافُ عن دقائقِ التفكيرِ البلاغيِّ فِي كتابيْ «الجصَّاص» مثلاً [1]

ولو أنّ الأمْرَ بيدي ـ ولا يطاعُ لِقصِيرِ أمْر ـ لجعلْتُ كتابَ «أحكامِ الْقرآن» للجصّاصِ مصدرًا رئيسًا من مصادر طلّاب الدراساتِ الْعلْيَا فِي البلاغة يقفُون على عقلِه البلاغيِّ فِي هذا الكتابِ ، وتقريبُ أصولِ التفكير البلاغيِّ فِي هذا الكتابِ منية نفسٍ آخذة بِي منذ زمنٍ ، ولا أجد الآن عونًا على تحقْيقِها ، ولعلّي أجد ذلك يومًا .

مِن هنا آثرتُ أن أقومَ بقراءة بيانيَّةٍ لهذه المسألة «دَلالة الألفاظ على المعاني» في تراث الأصوليين بِبَصَرِالبيانِيِّ وبَصيرتِهِ ؛ لأرصدَ موقفَ الأصوليين وحركتهم من هذه المسألة ، ومدى تَأثُّرِهم بالوعيِ البيانيّ للنصوصِ ، واعتدادِهم بما يَعتدُّ به البلاغيّ من المساقات والقرائن اللفظية والحالية ، فكانت هذه القراءة البيانية ذاتَ عناية خاصة بالنقد التفسيري التحليلي لتراثِ الأصوليين في هذه المسألة .

ولم يَكُنْ مِنْ وُكْدِها الرّئيسِ أن تقارن بين الفكر البياني والفكر الأصوليّ فيما تعرض له ، وإنْ أَبْدَتْ حينًا ما يتراءَى لِفطرتِها البيانية الرَّشيدة بعلومِ العربية في نص من النصوص تجلية لما غمُض عندهم ، وتخليصًا لما اشتجرَ .

---

(١) لا يعني هذا البتّة تحقير ما حوته أسفار مدرسة مفتاح العلوم للسكاكي ، فهي ذات أثرٍ بالغ في الرياضَة العقلية التي هي ضرورة لكلّ ناظر في العلْم نافِرٍ من أن يكون أمّعة . وهي إذ تهدي مزيدًا من العطاء في بابِ الرياضَة العقلية لا تجدُ أثرها في حسن فقه المعنى البياني لبيان الوحي يعدل ما يُبذل من جهدٍ في دراسَتِها وتفتيشها ، فلكل غايةٍ وطَلِبةٍ منهاج وأدوات ، وليست أسفار البلاغة السكاكية هي رأسُ هذه الأدوات .



وغيْرُ خفِيّ أن التفْكيرَ البلاغِيّ في آياتِ وأحادِيثِ العقِيدةِ والشّريعة إنّما يُعْنى بما امتزجَ فِيها مِن تثقيف للنفسِ لتُقْبِلَ علَى ما تُكلّفُ بِه عقِيدةً وشريعةً إقبالَ محبّة ورضْوانٍ بِه ، فيكون أنسُها بِهِ أوّلُ مَا تلْقاه منْ مثُوبَة طاعَتها ، فإن منْ جزيل فضْلِ الله ﷻ علَى الطائعِين المُحبّين ألا يدّخرَ ثوابَهم كله ليومِ اللقاءِ ، بل إنّه جَلَّ ثَناؤُه منْ عظيمِ فضْلِه - ليَمنح عبدَه الطائع نصيبًا من الثّواب فِي أثناء قيامِه بالطاعة ممثّلا فيما يفيضُ فِي نفسِه من انشراحٍ بالعملِ الصالح ، وإقبالٍ عليْه ورضْوان بِه ، وهذا من أجلّ المثوبة .

وفِي آيات الأحكام العقدية والشرعية خصائصُ تركيبيّة وضُروبٍ تَصْويريّةٍ ، وفُنون تحبيرية يُثْمرُ تأملها ، وتذوقها وتدبرها فيضًا من التّثْقِيفِ النّفسيّ الذي يتسامَى بصاحبِه عَلى مدرجة الْقُربِ الأقْدسِ من رضْوانِ ربِّ الْعالمينِ ، فنذيرٌ من عبادةِ فقِيهٍ بلاغيّ مخلِصٍ أعظم وأجلّ وأكرَمُ عطاءً من كثير عبادة فقيهٍ غيرِ بلاغيّ أو بلاغيٍّ غيْرِ فقِيه :

الفَقِيهُ البلاغيّ إنّما يُقْبلُ عَلى الطَّاعَة إقبال محبّة وأنسٍ ، فيرى في التّكليفِ تشْريفًا .

وتِلْكَ مثوبةٌ تعجزُ الكلِمُ عن وصفها ، والأعدادُ عن إحصائها .

هذه دراسة تُعنى بإبراز تمازج السياقين : التكليفيّ والتّثْقِيفيّ لبيانِ الْوحيِ قرآنا وسنّة ، ولعلّ ازدواجِيَّة الحركةِ في هذه الدراسة ، وطبيعة الموضوع الذي تتناولُه قد تُلقي بظلالِها على وجهِ هذه الدراسة ، فتبدو في ناظِرَيْ أولِي العجلةِ من القرّاءِ أنّـها دراسةٌ فقهيَّةٌ مقطوعةُ الرَّحمِ بعلم البلاغة ، ولا سيَّما بلاغةِ «المفتاح» وولائدِه ، ولكنَّ الواقعَ يقطعُ بغير ذلك تمامًا .

إنّـها مِنْ أَقربِ الدراسات رحمًا بعلم بلاغةِ العربية الحقِّ وإدراكُ ذلك منها قد يحتاجُ إلى مصابرة .

وَقَد كانتْ عِنَايَتِي فِي هذِهِ الدّراسة بتحريرِ مفهومِ دِلالة الألفاظ عند الأصوليين ، وبأقسامِها من وجوه متعددة :

- من حيثُ العلاقةُ الوضعيّة بين الدَّال والمدلول : تَطَابُقًا وتَلازُمًا
- من حيثُ كليّةُ الدَّال وجزئيته (عُمُومُ الدَّلالَةِ وخصُوصِها)
- من حيثُ ظهور الدلالة وخفاؤها (مستوى الإبانة)

تلك هي وجوه تقسيم دِلالة الألفاظ التي تناولتُها بالدراسة ، وفي كلِّ قسمٍ منها ضروبٌ متعدِّدةٌ فصَّلتُ القول فيها .

ومن البيّن أنَّ الوجهين الأولين : العلاقة تطابقا وتلازما ، والعلاقة عموما وخصوصا لهما علاقة وثيقة ببناء صُورة المعنى ، فالتبصر بالبناء مُعِينٌ على حسن البصر بالدلالة ، والقائم لكُلٍّ مفتقرٌ جدًّا لمخادَنة المساقات والقرائن .

والوجه الثالث ظهور الدلالة وخفاؤها (مستوى الدلالة) له علاقة وثيقة بما هو مناط النظر البلاغي بعلم البيان ، فهو علم مختصٌّ بحسن التبصر بوجوه دلالة المباني على المعاني ، وسياقاتها ومقتضياتها ، وبمستويات هذه الدلالة .

وقدْ حرَصْتُ عَلَى أن تَكونَ لِي وقفات أتدبر فيها بعضًا مِن بيانِ الْوحيِّ قُرْآنًا وسُنّة تدبّرًا بيانيًّا أُعنى فيه بمزيدٍ منْ إبرازِ معالِم السِّياقِ التَّثقيفِيِّ الماثِلة في الخصائص التركيبيّة والتصويريّة والتحبيرية ، وما تُثْمره من مزايا تملأُ الفؤاد يقينًا ورِضوانًا وابتهاجًا وأنسًا .

وهذا بعض ما يسْديه العقل البلاغي لنتاج العقل الأصولي ، فمن المهم جدًّا في المستوى السلوكي أن يجتمع للناظر في آيات التشريع تدبرًا فقه دقائق المعنى ومخارجه ، وتذوق لطائف الرحمة في هذه المعاني التكليفية ، فمن لم يتذوق هذه اللطائف كان عرضَةً لسهام وساوس الشيطان الرجيم ، فتضيق نفسه

الأمارة بالسوء بأمر أو نهي ، فربما كان في هذا هلكته ، والوقاء الرصين المنيع من ذلك حسن تذوق لطائف الرحمة في نسيج هذه الأوامر والنواهي التشريعية .

ولو أنّ الدرس الفقهي قدم للناس الأحكام التشريعية المحققة المحررة ممزوجة بشَيْءٍ من هذه اللطائف الإحسانية لكان في هذا عونٌ للناس على حسن الإقبال على الله رب العالمين .

ولاتقلُّ قيمة إغراء العباد بالإقبال على الله ـ سبحانه وبحمده ـ محبة وانشراحا عن قيمة تبيين أحكام الله ـ تَعَالَى جَدُّهُ ـ أمرًا ونهيًا ، فبهذا الإغراء يتحقق كثيرٌ من كمال الاهتداء

روى البخاري في صحيحه من كتاب «الجهاد بسنده أنَّ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ ﵁ سَمِعَ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ يَوْمَ خَيْبَرَ :

« .... فَوَاللَّهِ لأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ » .

وكمال الهداية لا يتحقق ببيان الحكم الشرعي وحده بل به وبإغراء العباد به ، وغرس محبتهم له ، والبصر بما فيه من منح إلهية ، وعطايا ربانية لاتتناهى .

لهذا حرَصْتُ عَلى أن أمزج بيْن الأمرين عسَى أن يكونَ فيه ما يُعينُ كلاًّ من الأصوليّ والبلاغيِّ على إبصارِ ما غاب عنه حين أعْرَضَ عَنِ الآخَرِ، فَيَتَقابَلانِ ، وَيَتَآذَرانِ علَى تحقيقِ التي هِي أسْمَى ، وأجْدَى للمسلمين في دنياهم وأُخراهُم ، وتلك وحدَها كافِيةٌ شافِيةٌ .

«فإنَّ مَنْ أدْرَكَ علمَ أحكامِ اللهِ في كتابِه نَصًّا واسْتدْلالاً ، ووفقَه اللهُ للقول والعملِ بما عَلِمَ منه فازَ بالفضيلةِ في دينِه ودُنياه ، وانتفتْ عنْه الرِّيَبُ ، ونَوَّرَتْ في قلبِه الحِكمَةُ واستوجَبَ في الدِّينِ موضعَ الإمامةِ .

فنسألُ اللهَ المُبْتَدِئَ لَنا بِنِعَمِهِ قَبْلَ اسْتِحَقاقِها ، المُدِيمَها عَلَيْنا مَعَ تَقصيرِنا في

الإتْيان علَى ما أوجبَ بهِ مِنْ شُكره بها ، والْجاعِلَنا في خير أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ ، أَن يرزُقَنا فَهْمًا فِي كتابِه ، ثُمَّ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ، وقولاً وعملاً نُؤدِّى بِه عنَّا حقَّه ، ويُوجِبُ لنا نافلةَ مَزيدِهِ»

قالَه الإمامُ «الشَّافِعِيُّ» ابتداءً وقلتُه اقتداءً ، فاقبَلِ اللهُمَّ عملَ المؤْتَمِّ وسدِّد خُطاه ونَقِّ فؤادَه منْ كلِّ ما لا يُرْضِيك ، وانْفَعْهُ بِه فِي الدّارينِ مثلمَا قبلتَ عَمَلَ الإمامِ وسددّت خُطاه ونقيْت فؤادَه ونفَعْتَ بِعِلْمِهِ ـ فيما أَحْسِبُ وحَسِيبُهُ اللهُ ، وألحقه بِهِ في جنَّاتِ النَّعيمِ مع النَّبيِّين والصدّيقينَ والشهداءِ والصَّالِحين وحسُنَ أولئك رفيقًا .

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥)

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَـٰلَمِينَ ﴾ (الأنعام:٩٠)

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٥٧)

وصلَّى اللهُ ، وسلّم ، وبارك علَى سيِّد الأنبياءِ والمرسلين وعلَى آلِه وصحبِه والمسلمين ، وآخرُ دَعْونَا أَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ .

مكة المكرمة : العزيزية الجنوبية

الأحد ١٧ رجب ١٤٢٩هـ

وكتبه

مَحْمود تَوْفِيق مُحمّد سَعْد

تمهيد
في الدلالة والمعنى

الشريج الأول : تمهيد في الدّلالة .

الإنسانُ كلمة : بَدءًا ومُنتهى ، كان خَلْقُهُ بكلمة ، ومفتتحُ إسلامهِ كلمة ، وقد يكونُ مصيره بكلمة . روَى البخاري في كتابِ الرقاقِ بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ :

« إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لاَ يُلْقِى لَهَا بَالاً ، يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لاَ يُلْقِى لَهَا بَالاً يَهْوِى بِهَا فِى جَهَنَّمَ ».

وقد شاء الله سبحانه وتعالى أن يوقعَ امتنانَه بخلق الإنسانِ محاطًا بامتنانه بتعليم القرآنِ وتعليم البيان في مفتتح عروس القرآن الكريم :

﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ﴾ (الرحمن:١-٤) إيماءً إلى أنَّ دعامتي الوجود الإنسانى الحَقّ : قرآنٌ ، وبيانٌ ، ثم أشار إلى علاقةِ الكلمة الإنسان بالقرآن الكريم بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ﴾ (الرحمن:٥) فكأنَّ منزلةِ الكلمة «الإنسان» من القرآنِ ، كمنزلة القمر من الشمس ، وإذا ما كان كلٌّ من الشمسِ والقمرِ بحُسبان ، وكان القرآن الكريمُ كذلك بحسبان دقيق : وُضع فيه كُلُّ حرفٍ موضعَه الذي لا يكون سواه ، فلتكن الكلمةُ الإنسان بحسبانٍ ونازلةً من القرآنِ الكريمِ منزلة

القمر من الشمس : استمدادًا وتوظيفًا ، وحينئذٍ تكونُ الكلمةُ الحقِّ أسمَى آياتِ الوُجودِ الإنسانيِّ ، فإذا هي بيان لما يَعْتَمِل في الفكر من دقائق ، وما يَمُوج في الشعور(الوِجْدَان) من رقائق ، وهي مَعْبَرٌ تعبُر عليه تلك الدقائقُ والرَّقائقُ من فكر وشعورِ المتكلم إلى وعْي ومدرِكات (بكسرالراء) السَّامع، فتكون الباعثة الهادية ، والكلمة الفاعلة تكتنز في رحمها قوتين :

قوة قصدية إراديّة (ثبوتية)

وقوة فهمية إدراكية (تَغَيُّرِيّة) .

دلالة الكلمة مع القوة الأولى القصدية ثابتة من أنَّها دِلالة حقيقيّة « تابعة لقصد المتكلم وإرادته »[1]

ودِلالتها مع القوة الأخرَى (الإدراكيّة) حائِلةٌ متغيِّرةٌ ، لايُعرف لها قرارٌ ، تتفاوتُ ، وتتباينُ زِيادةً ونقصًا ، صوابًا وخطأً ، ثراءً وفقرًا ، إشراقًا وتعتيمًا ، إنَّها دِلالةٌ إضافيةٌ « تابعةً لِفهمِ السَّامع ، وإدراكِه ، وجودةِ فكرِهِ وقريحتِهِ ، وصفاءِ ذِهنِه ، ومعرفتِه بالألفاظِ ومراتِبِها ، وهذه الدلالةُ تختلفُ اختلافًا متباينًا بحسبِ تباينِ السامعين في ذلك »[2]

ليس الّذي يخلُق دِلالة الكلمة قائلها وحده ، بل يشاركه في ذلك السامع ، ومشاركته تكون على قدر حظه من الفهم ولمح الخفيات ، والتيقظ للشوارد والأوابد والوعي بمذاهب البيان وأعرافه ومواضعاته « وما يقترن به من القرائن

(١،٢) ينظر : أعلام الموقعين لابن قيّم الجوزيّة ١/ ٣٥٠ ، ٣٥١- تحقيق : طه عبد الرءوف ، ١٩٧٣م - بيروت ـ دار الجيل .





الحالية واللفظية وحال المتكلم وغير ذلك»[1] من حال الموضوع وما سيق له الكلام أصالة أو تبعا ، وما لم يسق له ، فتعلق بحواشيه

ولا يخفى أنَّ اختلاف السامعين في الفهم والوعى وإنْ تفجّرَ من اختلاف مكَوِّناتِهم ، فإنَّ لطبيعة الكلام نفسِه وطريقةِ بنائه وتكوينِه ، ومنهج توظيفِه ، واقترابِ غايته وبعدِها أثرًا بالغًا في إثراء هذا التفاوت في دلالة الكلام الإدراكيّة المتفجرة من السامع ، وكذلك لثراء الكلام وفقره من خصوصيات التراكيب ومستتبعاتها الجليّة والخفيّة بالغُ الأثر في تفاوت السامعين إدراكًا ووعيًا ، ومن ثَمَّ الذي هو الحقُّ المبينُ أنّه ما تفاوت السامعون في إدراك وفهمٍ ووعيٍ كلمة مثلما كان ذلك مع الكلمة الإلهيّة المعجزة ، ثمَّ من بعده الحكمة النبويّة ، ثُمَّ من دون ذلك الكلمةُ الشاعرةُ الساحرةُ ، وَفْقًا لتفاوت هذه العوالم البيانيّة في الثراء واكتناز الخصوصيات والمستتبعات ، وتكاثر روافد الفيض البيانيّ ﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ﴾ (محمد:٣٨) ولم يحظ قولٌ بتكاثر الفهوم والإدراكات مثلما حظيت الآيات البينات في الذكر الحكيم على الرغم من أنّه بلسان عربيّ مبين ، فهو حَمّال ذو وجوه ، والفقة العَلِيّ هو القدرةُ على حمله على أحسن وجوهه ، وهكذا كان « تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص ، وأنَّ منهم من يفهم من الآية حكما أو حكمين ، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره ، وأخصّ من هذا وألطف ضمه إلى نصٍّ آخر متعلق به ، فيفهم من اقترانه به قدراً زائدًا على ذلك اللفظ بمفرده ، وهذا بابٌ عجيب في فهم القرآن لا يَتَنَبّه له إلاّ النّادرُ من أهلِ العِلم ، فإنَّ الذهنَ قد لا يشعرُ بارتباط هذا بهذا وتعلّقه به ، وهذا ، كما فهم ابنُ عبّاس من قوله : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ

---

(١) ينظر : أعلام الموقعين ٣/ ٣٠٧ .



﴿ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا ﴾ (الأحقاف:١٥) مع قوله : ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ ﴾ (البقرة:٢٣٣) أنَّ المرأة قد تلد لستة أشهر، وكما فهم الصِّدّيقُ رضي الله عنه من آية الفرائض في أول السورة وآخرها [١] أنَّ الكلالة من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الأخوة بالجد .

وقد أرشد النبى ﷺ عُمَرَ رضي الله عنه إلى هذا الفهم حيث سأله عن الكلالة ، وراجعه السؤال فيها ، فقال له ﷺ : « يكفيك آية الصيف[٢] »[٣]

وهذا التفاوت في الإدراك والفهم إنَّما هو طبيعة في كلّ الخلائق ، وقد سمعنا رسول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وَسَلَّمَ ـ يقول :« إنّما أنـا قاسِمٌ واللهُ يُعطِي » ،[٤] فكان « ابن عباس » وهو من صغار الصحابة سنا أكثرهم فهما لكتاب الله سبحانه وتعالى فكان ربانيّ هذه الأمة ، وكان إذا فسَّر الشيء رأيت عليه النور[٥] .

---

(١) يقصد قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ﴾ (النساء:١٢)
وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ ﴾ (النساء:١٧٦)

(٢) الحديثُ رواه مسلم في كتاب الفرائض : بسنده عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ ، خَطَبَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَذَكَرَ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ قَالَ إِنِّى لاَ أَدَعُ بَعْدِى شَيْئاً أَهَمَّ عِنْدِى مِنَ الْكَلاَلَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى شَىْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِى الْكَلاَلَةِ وَمَا أَغْلَظَ لِى فِى شَىْءٍ مَا أَغْلَظَ لِى فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِى صَدْرِى وَقَالَ « يَا عُمَرُ أَلاَ تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِى فِى آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ ».
وَإِنِّى إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِى بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ .

(٣) ينظر : أعلام الموقعين لابن القيم ٣٥٤/١ ، ٣٥٥

(٤) الحديث رواه البخاري في كتاب العلم بسنده ـ عن حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيباً يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ « مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِى الدِّينِ ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِى ، وَلَنْ تَزَالَ هَذِهِ الأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِىَ أَمْرُ اللَّهِ » حديث رقم : ٧١

(٥) ينظر : أعلام الموقعين ١٨/١-٢٠



وإذا ما كان الناسُ متفاوتين في إدراك ووعي دِلالة الألفاظ عامة ودِلالة بيان الوحي خاصة ، فهذا التفاوتَ يزدادُ في قسمٍ دون آخر من أقسام دِلالة الألفاظ وإفادتها وفقًا لما يكتنف ويتلبس ويمتزج بكلٍّ من المثيرات البيانيّة الباهرة حينًا ، والخافتة حينًا آخر، وللأصوليين حديثٌ مدقّق محقّق في أقاسيم دِلالة الألفاظ ، وكانت لهم توجهاتٌ ومطارحاتٌ تلتقى حينا، فتتعانقُ ، بل تتمازجُ ، وتتقابلُ حينًا، فتتكاملُ تكاملَ المتوافِقاتِ أو تكاملَ المتبايناتِ .

* * *

مفهوم دلالة الألفاظ

جعل الله ﷻ المخلوقاتِ آياتٍ دالة على أمور ناطها بها ، وجعل بينها علاقة تستوجبُ دِلالة إحداها على الأخرى ، فتكاد تكون الأشياءُ دالةً على غيرها ، ومدلولةً لغيرها أيضًا ، فتكون ذات علاقةٍ نِسبية ، ومِن هنا كان من معقول الفطرة أنَّ الدِّلالةَ عموما هي : « كونُ الشيْءِ بحيثُ يلزمُ مِن العلم به العلمُ بشيْءٍ آخرَ »[1].

الشيءُ الأوّل : الدَّال ، وهو أسبق إدراكًا وتصورًا وعلمًا به ، لا وجُودًا فِي خارجِ الذَّاتِ العَاقِلة .

والثاني : المَدلولُ ، وهو تابعٌ للأولِ ومترتبٌ عليه إدراكًا ، ويراد بالشيء هنا مطلقُ الأمر ، فهو يشملُ المعقولَ والمحسوس، وما كان من عالمِ الغيبِ المُطلقِ ، وما كان مِن عالَم الشّهودِ .

ويُرادُ باللزومِ هنا عدمُ الانفكاكِ ، لا امتناعُه ، بمعْنَى أنّه إذا ما تحقَّق العلمُ بالدَّال ترتَّب عليه العلمُ بالمدلول في الجُملةِ ، وهذا التَّرتُّبُ أعمُّ من أن يكونَ

---

(١) ينظر : تيسير التحرير للأمير باد شاه ١/٨٠ ـ ط . ١٣٥٠هـ ـ الحلبي بالقاهرة ، والمطول للسعد ، ٥٠٧- تحقيق : هنداوي ـ دار الكتب العلْمية ـ بيروت : ١٤٢٢هـ



على سبيلِ الفَورِ أو بعدَ التأمُّل في القرائنِ والمُلابساتِ ، وأعمٌّ من أنْ يكونَ بحاجةٍ إلى وسائلَ انتقاليةٍ ، أوْ لا ، فكلُّ ترتُّبِ إدراكِ شيْءٍ على إدراكِ شيْءٍ آخرَ يدخلُ في حَدِّ اللزومِ .

ويُراد بالعلم هنا مُطلق الإدراكِ والتَّصوّر والخُطورِ في البالِ علي أيِّ حالٍ ، لا خُصوص الجزمِ واليقينِ والتّفصيلِ المُقابلِ للظَّنّ .

وهذه الدِّلالةُ العامَّة تنقسمُ من حيثُ نوعُ الدَّال : (الشيْءِ الأوَّلِ) قسمين :

دلالةٌ لفظيةٌ حين يكونُ الدَّال لفظا .

ودِلالةٌ غيرُ لفظية ، وهي تشملُ دِلالة كلّ ما عدا الألفاظ منطوقةً ، أومكتوبةً .

وتنْقسمُ من حيثُ طريقُ معرفةِ الارتباطِ بين الدّال والمدلولِ ثلاثة أقسام : دلالة طبيعيَّةٌ ، ودلالةٌ عقليةٌ ، ودِلالةٌ وضْعيةٌ .[(١)]

ولا يعتدُّ الأصوليون والبلاغيّون بكلٍّ من الدِّلالةِ غيرِ اللفظيَّة بأقسامِها الثلاثَّة ، ولا بالدِّلالةِ اللفظيَّةِ الطبيعيَّةِ والعقلية ، بل القصدُ إلى الدِّلالة اللفظيّة الوضعيّة

---

(١) لمنْ شاء مزيد عرفان بمفهوم الوضع اللغوي بأنواعِه ، ومفهوم الدِّلالة وأنواعها باعتِبار الدّالّ ، وأقسام كل أن يراجِع : المحصول فِي علْم الأصول للرازي : تحقيق : العلواني : ٢٦٩/١ ، وما بعدها ط . ١٣٩٩ـ جامعة الإمام بالرياض ، والإبهاج للسبكي : وولده التاج ١٩٣/١ـ تحقيق : شعبان إسماعيل ، ص٤٠١ ، ط . الكليات الأزهرية ، والبحر المحيط للزركشي : تحرير : عبد القادر العاني ـ ٣٦/٢ ـ ط : وزارة الأوقاف الكويت : ١٤١٣هـ ، وفواتح الرحموت لعبد الأعلى الأنصاري ١٨٢/١ ـ ط . دار الكتب العلمية بيروت ـ ١٤٠٣هـ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ، ص١٤ ط : الحلبي ، وحاشية الأنبابي على الرسالة البيانية للصبان ، ١٤٣ - : بولاق ٣١٥ ، والمطول ، ص٥٠٧ ، والتعريفات للسيد الشريف ، ص٦١ ـ ط : دار الشؤون الثقافية بغداد ، والمزهر للسيوطي ٤٣/١ ـ تحقيق : جاد المولى ـ ط . الحلبي

وهي التي يكون طريق العلم بالارتباط بين الدّال اللفظيّ ومدلولِه هو العِلم بالوضعِ

وإذا كان للعقلِ مدخلٌ في العلم بهذا الارتباط ، فَلا مدخلَ له في إنْشَاءِ هَذَا الارتباطِ ، وكذَلكَ ليس للطَّبعِ ولا لخُصوصِ الدَّال وصِفاتِه مَدْخَلٌ في هذا الارتباطِ وتحديدِ المدلولِ على الرَّاجحِ عند جمهرةِ العلماء

وهذه الدِّلالةُ اللفظية الوضعية هي المقصودةُ بالنَّظر هاهنا ، فهي تختلفُ باختلافِ الأجناسِ واللغاتِ واللَّهجاتِ ؛ ولذا يتوقفُ العلمُ بالمدلولِ بعد سماعِ الدَّال على العلمِ بالمُواضعة عند القومِ النَّاطقين بالدَّوال ، بخلافِ العقليَّةِ والطبيعيّة ، فإنَّها لا تختلفُ من أُمَّةٍ إلى أُمَّةٍ في الغالب ، ومِن ثَمَّ كانت عِنايةُ الأصوليّين والبلاغيين بالدِّلالةِ اللفظيّة الوضعيّة ، فسعَوا في تحريرِ مفهومِها تحريراً دقيقًا .

* * *

الدلالة اللفظية الوضعية

- هي كونُ اللَّفظِ بحيث إذا أُرسلَ عُلم مِنه المَعنَى لِلْعِلم بِوضعِ ذلك اللفظِ لهذا المعنَى »[1]

وهذا يَعنِي أن يكونَ اللّفظُ على هيئةٍ تكوينيّةٍ ودرجةٍ من الوضوح وفي مساقٍ أدائِي يُهيِّئُ للسامعِ العالِمِ بِمُواضعات اللّغةِ القدرةَ على إدراكِ المعنَى الموضُوعِ له ذلك اللَّفظُ في شِرعة المتكلّمين .

هذا التعريفُ الذي اصطفيتُه يمتازُ بالدِّقة التِي تتجاوبُ مع طبيعة الدِّلالة اللفظيّة الوضعيّة ، فكان عندي أكثرَ دِقة من تعريفِ المناطقةِ القائلِ : الدِّلالة

---

(١) ينظر : تيسير التحرير لأمير باد شاه ١/٨٠ ، وشرح الفوائد الغيائية لطاش كبرى زادة ، ص١٩١- ط . تركيا ، ١٣١٢هـ

« كونُ اللفظِ كلَّما أُطلِق عُلم منه المعنَى لِلعلمِ بوضعِ ذلك اللفظِ لهذا المعنَى » وأكْثَرُ دِقَّةً مِن تعريفِ جمهرة الأصوليين والبيانيين القائل : الدِّلالة :« كونُ اللفظِ إذا أطلق عُلم منه المعنى... إلخ »[١] .

قولُ المناطقة (كلَّما أُطلق) دون (إذا) يستوجب امتناعَ انفكاك تعقُّل الخارج : (اللازم) عنْدَ تعقل المسمَّى (الملزوم) لما تفيده كلمة (كلّما) من اطراد التلازم ، والواقعُ اللُّغويُّ والإدراكيّ للدِّلالة لا يتجاوبُ مع القولِ بأنَّ الّلزوم هنا امتناعُ الانفكاكِ بل يتجاوب مع القول بأنَّ اللزوم هو عدم الانفكاك لا امتناعه ، وهـو ما تفيده كلمة (إذا) لاكلمة (كلّما) [٢]

وكذلك قولُهم وقولُ جمهرة الأصوليين والبيانيين (أُطلق) دون (أُرسل) كما اصطفيتُه يتبادرُ منه اقترانُ الدِّلالة بالإرادة ، وليس هذا هو المختار ، فليس هناك وجوب اقتران بين المدلول وإرادة المتكلم بالدّال ولا سيّما في كلام البشر ، وعدم وجوب الاقتران هو ما يفهم من التَّعبير بـ« أُرسِل »، وقدْ يَكُونُ التعبيرُ بكلمةِ (أُطلِقَ) فيما يتعلّقُ بالدّلالات اللفظيّة فِي بيان الْوحيِ خاصّةً مُسَلَّمًا ، لِوجـوب اقْتران المدْلولِ وإرادة الْمتكلّمِ بالدِّلالـةِ ، أمَّـا في غَيْرِ بيـانِ الْوَحْيِ ، فلا تَصْلُحُ كلِمَةُ « أُطْلِقَ »، وكلامنا فِي هذه المسْألةِ عن مُطلَقِ « الدِّلالَة » وليس الدلالة اللفظيّة فِي بيانِ الْوحْيِ خاصّة [٣]

---

(١) ينظر : حاشية السعد التفتازانيّ على شرح مختصر العضد الإيجي ١٢١/١ ،ومعه حاشية السيد على الشرح نفسه ١٢٢/١ ـ ط . ٢ ، ١٤٠٣ ـ مصورة عن طبعة بولاق ١٣١٦هـ ، وحاشية السيد الشريف على المطول للسعد ، ص ٣٠٦

(٢) الفرق بين امتناع الانفكاك وعدم الانفكاك أن الامتناع أمر مطرد على سبيل التفصيل في الجزئيات ، والعدم مطرد على الجملة لا على التفصيل . وسوف يأتيك مزيد بيان لهذه في موضع قادم فانظره : (مبحث الدلالة اللزومية عند الأصوليين)

(٣) سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ مزيد بيان لهذا في مبحث: (الدلالة اللزومية عند الأصوليين) ، لتوقفه على جلاء أمور هي آتيه في موطنها الآنس بها .

المُهمُّ أنَّ هذا التعريف الذي اصطفيته على الرَّغْم من وَجازَتِه يستجمِعُ الخصائصَ والشَّرائطَ الَّتي ينبغِي تحقُّقِها ، ليكونَ اللفظُ دالاً ، فكلمةُ (كون اللَّفظ) في التعريفِ تَكْتَنِزُ الخصائِصَ والشَّرائطَ ، فالواضِعون اعتدُّوا في الألفاظ الدَّالة على ما وضع بإزائها من المعاني بخصائصَ بعضُها ذاتِيّ ، وبعضُها عرضيّ ، فمادَّة اللَّفظِ ، وبِنيتُه وتشكيلُه ، ومكان تنزّلِه في العبارة ، وعلائقه بأقرانِهِ وبأترابه ، وخضوعُ بِنيتِه للزِّيادةِ والحذفِ...إلخ ، كُلُّ ذلك هوالمُشكِّلُ لكَيْنُونَةِ اللَّفظِ الدَّالِّ على ما وُضِع بإزائِه مِن المعنى ، فقولنا : «ثَقُل» و«تثاقل» و«اثَّاقل» و«استثْقل» ... إلخ ، كُلٌّ منه وُضِع ببنيتِهِ التي هو عليها بإزاء معنًى يُدركه كُلُّ من سمع هذا اللفظ وعلم بهذه المُواضعةِ .

وهنا يتوسع مفهومُ المواضعة لِيَشملَ الوضع الشخصي كما في المفردات ، وهو أن يكون الموضوع متعينا مشخصًا ، فيقال وضعنا لفظ كذا بعينه ليدل على معنى كذا بعينه ، وهذا هو الغالب في مفردات اللغة ، ولِيشْمَلَ الوضعَ النوعي بِأن يكون الموضوع عامًّا كليًّا كما في وضع صيغ المشتقات كأن يقال : إنَّ كلّ لفظ يدل على هيئة كذا (فِعالة : بكسرالفاء) مثلا وضعناه ليدلّ على معنى الحرفة والصناعة ، ويمكنك أن تجعل التراكيب النحوية من قبيل الوضع النوعي ، كأن تقول كلّ جملة تقدم فعلها على فاعلها فهي جملة فعلية وضعت للدلالة على وقوع الفعل مِمَّن أسند إليه الفعل ، على القول بأن التراكيب موضوعة صيغها التجريدية مثلما توسعوا في مدلول اللّفظِ ليشمل المفردَ والمُركّب ، ولذا نراهم يقولون : اللفظُ إنْ دَلَّ جزؤُه علَى جزءِ المَعنى ، كغلام زيد فمُركب وإلاَّ فمفرد [1] .

---

(١) ينظر : حاشية السيد على شرح العضد الإيجي مختصر ابن الحاجب في الأصول ١/١٢١ ، (مصورة عن الطبعة الأولى ـ بولاق ـ ١٣١٦هـ) ، والإبهاج ١/٢٠٧ ، شرح جمع الجوامع للمحلّي ١/٢٣٦ ط(٢) ١٣٥٦هـ ـ الحلبي بالقاهرة



فاللفظ على هذا غيرُ مقصور علَى المُفردِ ، فهو يشملُ المركَّبَ أيضًا ، ويراد بمواضعات اللغة حينذاك ، قواعد النظم والتركيب التي لا يجوز الخروج عليها بأيِّ وجهٍ ، وعلى أيِّ مذهبٍ من مذاهب البيانِ .

* * *

والأصوليون يُؤكِّدون أنَّ الألفاظَ المفردة ليس الغرضُ منها أن يُفاد بها معانيها المفردة ، ودلالتها عليها ، بل الغرضُ من وراء هذه الدِّلالة الوضعيِّة إفادةُ المعاني المركَّبة بسبب تركيبِ هذه المفردات في جمل تكون المفردات من عناصِرِها [1].

وذلك ما أشار إليه «عبد القاهر» (ت:٤٧١) قائلا : «الألفاظ المفردة التي هي أوضاعُ اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسِها، ولكنْ لأن يُضمّ بعضُها إلى بعضٍ ، فيعرف فيما بينها فوائدُ وهذا علم شريف ، وأصلٌ عظيم» [2].

فالعناية بالمفردات من أنـّها لبناتُ بناءِ صورة المعنى التركيبيِّ الذي هو مناط الاستنباط الدقيق للحكم الشرعيِّ ، ومن هُنا كان «الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هوالمقصود الأعظم» [3]

والعرب إنَّما كانت عنايتها بالمعاني التركيبية وما أصلحت ألفاظها وحسنتها وهذَّبتها إلاَّ من أجل تلك المعاني ، وخدمة منهم لها وتنويه بها وتشريف منها[4] .

---

(١) ينظر : الإبهاج للسبكي : ١٩٤/١

(٢) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص ٥٣٩ ـ ط . شاكر

(٣) ينظر : الموافقات للشاطبي ٨٧/٢ (تأمل قولة الشاطبي : «المبثوثة في الخطاب» فهي كلمة غَنيّة ماجدة .

(٤) مجالُ إصْلاح الألفاظ على ثلاثة محاور : المفردة ، والتركيب ، والأداء ، عُنِي التفكير اللغويُّ في مجالاته العديدة بهذه المحاورِ على تنوعِ مسْتويات العِنايَةِ بِكلِّ محورٍ . =

وتلك الجهة هي التي يختص بها لسان العرب في الإخبارِ عن أمرٍ ما ، فإنَّ كلَّ خبرٍ يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمةً لتلك الأخبار بحسب المُخبِر والمخبَرِ عنه والمُخبَرِ به ، ونفس الإخبارِ ، في الحال والمساقِ ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك[1].

هذا الوعيُ البالغُ بفلسفة اللغة هو الذي أعان على رصدِ اقتدار الكلمة على لاحِبِ مساقاتها اللفظية والحاليَّة على أداء كثيرٍ مِن الدِّلالات وَفْقًا لمساقِها ، ومِنْ هُنا تعدَّدت الاعتباراتُ الَّتي نظرَ منها الأصوليون إلى الكلمةِ لَبِنَةً في بناءٍ متكامِلٍ يشدُّ بعضُه بعضا ، ويهدِي بعضُه إلى بعضٍ ، وهذه الاعتباراتُ تُحيطُ بالكلمةِ من لحظةِ ميلادِها ووضعِها إلى قرارِها في قلْبِ السَّامعِ وتصوّرِه لِمدلولِها .

مِن خلال متابعة الموقفِ الأُصوليِّ البيانِيِّ من الكلمة بعنصريها : «الدَّال والمدلولِ» ميلادًا ومُستقرًّا في وعْيِ السّامع بمُلكِكَ أن تُبصرَ وعْيَ الأُصولِيِّين طبيعةَ العَلاقةِ بين «الدَّال» و«المدْلول» :

هي علاقةٌ في جوهرها تبادُلِيَّة : يتأثرُ الدَّالُّ فيها بالمدْلول ، والمدلولُ بالدَّال ، ولا سيَّما في اللفظِ المركّب «العبارة» ، فمدلولُ العبارة : منطوقا ، ومفهومًا يتأثرُ كثيراً بطبيعةِ الدَّالِ وخصائصِه التَّكوينِيَّة والأدائيَّة ، والدَّال يتأثرُ بطبيعةِ

= وأثر هذا الإصلاح والتحسين والتهذيبِ ليسَ مجالُه خلقُ المعنى ، بلْ مجالُه إيصاله إلى قلبِ السّامعِ والإحساسِ بِهِ والاقتدار على استيعابِهِ بحيثُ يكون هنالك تناسُبٌ بيْنَ قِيمة المعنى ، وقدرة اللفظِ الإيصاليّة ، فلا يكون المعنى جليلاً ، واللفظ عاجزًا عنْ إيصال جلالِه إلى القلبِ ، أو يكون الأمر بعكسِهِ ، ولهذا قال أهل العلم ببيان العربيّة إن شريفَ الألفاظ لشريف المعاني ... ينظر : الخصائص لابن جنّي ٢١٥/١ ـ تحقيق : محمد على النجار ، والموافقات للشاطبي ٨٧/٢)

(١) ينظر : الموافقات ٨٧/٢

المَعَنَى الذي يُراد إِيصالُه ولا سيَّما في أدائهِ الصَّوتيِّ والكِتابيِّ ، وأداءُ القُرآن الكريمِ ورسمُهُ خيرُ شاهدٍ على صِدق القـولِ بالعلاقةِ التبادليَّةِ بَيْنَ الدَّالِ والمدْلولِ ، ولهذا كان البيانُ القرآنيُّ أعظمَ بيانٍ تتجلى فيه هذه العلاقةُ التبادليّة ، ذلك أنـّه بيانٌ لا يحقُّ لأحدٍ لا يُوحى إليه أنْ يقولَ إنَّ ما يفهمه منه هُو عَينِ العلاقةِ بين ما ننطقُ به تلاوةً والمرادِ الإلهي منه الذي لا يتغير ولا يتأثر بشيْءٍ ، فما يريدُه الحقُّ ﷻ ليس بمُلك أحدٍ لا يُوحى إليه أن يحدّده ويقرِّره تحديدًا وتقريرًا جامعًا مانعًا .

ومِنْ ثَمَّ فإنّ ما نُطلق عليه المعنَى في البيانِ القرْآنِيِّ إنَّما نَعني به المَعنَى الإدراكيّ لا المعنَى القصدِيِّ ، إنَّه مدلولٌ ومفهومٌ يدركُه المتلقي وليس هو كلَّ القصدِ والإرادةِ الصَّادرةِ مِن المُتكلّمِ ، فما نحن إلاَّ متحدثون عمَّا هُو مُنبعثٌ فينا نحنُ المتلقِّين من الصّورةِ الصَّوتية أو الكتابيّة بكلِّ ما يكتنفُها ويتلبسُ بها من قرائنَ وأحوالٍ تتكاثرُ بتكاثرِ وعيِ المتلقي وَلَحْظِهِ ورَهافةِ حسِّه، وتيقُّظ مداركِه .

نحنُ إنّما نقولُ في بيان الوحي ما نفهم منه لا ما هُو كلُّ المرادِ والمقصودِ ، ومِنُ ثَمَّ قلتُ إنَّ العلاقـة التبادليّة بين الدّالِّ والمدلولِ تتجلى أكثر في بيان الوحي ، ولأنَّ هذا المدلولَ يستمدُّ بعضَ مكوناتِه ومُشخِصاته من مكانةِ المتلقي العِلمية والإيمانيّة ، وهذه المكانةُ ذاتُ أثرٍ بالغٍ في تفرّسِ وتدبّر البيانِ ، ممَّا يجعلُ تأثيرَه أعمقَ وأسمَى ، وفي الوقتِ نفسِه تُضفى على البيانِ مزيدَ اعتناءٍ بمكوناتِه ومشخِصاته ولا سيّما الأدائيَّةُ .

هذا الذي قلتُ أبصرتُ ملامحَه تتراءى حينًا سافرةً ، وحينًا من وراءِ غِلالة، ولعلّك تراها بارزةً في موقف الأصوليين من دِلالة صيغة الأمر وصيغة النهي في خطاب الشرع ، فإنَّ للأصوليين مع دِلالة هاتين الصِّيغَتينِ حركةً رحيبةً خصيبةً ،



وحركتهم هنا أعمقُ وأوسعُ مِن حركة البيانيين المتقدمين والمتأخرين ، وكُل من يقرأ بِوعيٍ الموقفَ الأصوليّ مِن دلالة صيغة الأمر وصيغة النهي ويناظره بموقف البيانِيين يُدرك أولا ما بينهما من فرقٍ في العنايةِ ، ويدرك ثانيا صدقَ ما قلتُ قَبْلُ عن طبيعة العلاقة بين الدّال و المَدلُول .

* * *

١- الفرقُ بيْن دلالةِ الألْفاظِ ، والدّلالةِ بالألفاظ

الأصوليون يُفرِّقون بين أمرين :

دِلالة الألفاظ ، والدلالة بالألفاظ من عدة وجوه :

محلُّ دِلالة الألفاظ القلب (العقل) ومحلُّ الدِّلالة بالألفاظ اللسانُ ، ولذا ذهب جماعةٌ إلى أنَّ دِلالة الألفاظ هي فهم السامعِ من كلام المتكلم المعنى ؛ لأنّه إذا ما دار اللفظُ بين المتكلمِ والسَّامع ، وفَهِمَ السَّامعُ منه شيئا قيل دَلَّ اللفظُ عليه ، وإن لم يفهمْ منه شيئا قيل لم يَدُلَّ عليه ، فَدَارَ إطلاقُ لفظ الدِّلالة مع الفهمِ وجودًا وعدمًا، فكانت الدِّلالة فهمَ السامع .[1] فهي صفة السامع لا المتكلم .

والدِّلالة باللفظ كان محلُّها اللسانَ ؛ لأنَّها استعمالُ اللفظ الماثلِ في النطق به المُحققُ لطلبِ الإفهامِ ، وذلك إنَّما يكونُ باللسان ، ولذا كانت الباء في قولنا «دلالة بالألفاظ» للسببية أو الاستعانة ، لأنَّ اللافظ يدلُّنا على ما في النّفس بإطلاق اللفظ ، فكان الإطلاقُ آلة الدِّلالة كالقلم للكتابة[2] ، فهي صفة المتكلم لا السامع ، بخلاف دِلالة الألفاظ

* * *

---

(١) ينظر : شرح تنقيح الفصول للقرافيّ ، ص ٢٣ ـ تحقيق : طه عبد الرءوف ـ ١٣٩٣هـ ـ الطباعة الفنية ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام لسامي النشّار ، ص ٣٠

(٢) ينظر : الإبهاج ٢٠٦/١

٢- دِلالة الألفاظ أنواع ثلاثة : المطابقة ، والتضمن ، والالتزام

والدلالة بالألفاظ نوعان : الحقيقة ، والمجاز

وكلٌّ ذلك بالنَّظر إلى العلاقة بين الدَّال والمدلول تطابقا ولُزومًا ، فالحقيقة والمجاز من قبيل الدلالة بالألفاظ

وكلٌّ مِن الدِّلالة بالألفاظ ، ودِلالة الألفاظ تخالفان الدِّلالة عند الألفاظ المسماة بمستتبعات التراكيب عند البلاغيين ، كدِلالة «التعريض» على معناه ، ولذا ذهب بعض البلاغيين إلى جعل مستتبعات التراكيب من قبيل الإفادة لا من قبيل الدِّلالة[١]

٣- الدِّلالة بالألفاظ سببٌ في دِلالـة الألفاظِ ، وهي مسببة عنها ، ولـذا إذا ما وُجدت دِلالة الألفاظ وجدت الدِّلالةُ بالألفاظ شأنُ العلاقة بين المسبَّب والسَّبب ، ولِذا كانت الألفاظ المجملة لا يَتَحَقَّقُ مِنْها مفهومُ الدِّلالة أي ليست هي التِي يفهم السامعُ منها المعنَى المراد ، بل العلم بالمعنَى إنَّما يكون من قِبَل المتكلمِ نفسِه بالاستفسار منه خاصة عمَّا تدلُّ عليه تلك الألفاظُ المجملة ؛ فالألفاظ المُجمَلة لا يترتب على العلم بها العلمُ بما تدل عليه

هذه خلاصة وجوه الفرقِ بين الدّلالتين : دلالة الألفاظ والدلالة بالألفاظ[٢]

أمَّا طُرق دِلالة الألفاظِ فهيَ سُبُلُ فهمِ السَّامع المعنَى ، وكيفيّة إدراكه لِما تدلُّ عليه تلك الألفاظُ ، وهي إلى الدِّلالة بالألفاظ أقرب .

---

(١) ينظر : شرح الفوائد الغياثية لطاش طبرى زادة ، ص١٠ .

(٢) راجع في هذه الفروق : شرح تنقيح الفصول ، ص٢٤ ، ونهاية السول للأسنوي ، ص١٨١ ـ ط . صبيح بمصر ، والإبهاج للسبكي ١/ ٢٠٦- ٢٠٧

اختلف علماء مدرسة الفقهاء : (الحنفيّة) وعلماء مدرسة المتكلمين : (جمهورالأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة) في أنواعها :

علماء الحنفية يذهبون إلى أنَّ طرقَ دِلالة الألفاظ في نصوص الشرع أربعة : دلالة عبارة ، ودلالة إشارة ، ودلالة النص أو (دلالة دِلالة) ، ودِلالة اقتضاء .

وجمهرة مدرسة المتكلمين من الأصوليين جعلوها نوعين كليّين : الأوّل دِلالةُ منطوقٍ ، والآخر دِلالةُ مفهومٍ .

ودلالةُ المنطوقِ عندهم نوعان : صريح ، وغيرُ صريح

ودلالة المفهومِ عندهم أيضًا نوعان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، والحنفيّةُ لم يعتدوا بمفهوم المخالفة بجميع صوره في بيان الوحي : كتابًا وسنّة ، واعتدُّوا بأكثرِ صوره في بيان الخلقِ .

* * *

الشريح الآخر : تمهيد في المعنى .

أضحي معهودًا تسمية اللفظ دالا ، والمعنى مدلولاً ، وإن كان من أهل العلم من يذهبُ إلى أنّ المدلول أوسع من المعنى .

المدلول منقسمٌ ثلاثة أنواعٍ باعتبارات مختلفة :

مدلول هو « معنى » وذلك باعتبار قصد المتكلّم باللفظ .

ومدلول هو « مفهوم » باعتبار ما يدركه السامع من اللفظ .

ومدلول « مسمّى » باعتبار ما وضع له وضعًا شخصيًا كما في المفردات ، أونوعيًا كما فِي التراكيب على القولِ بأنَّ مدْلُولَ التراكيب وضعيّ .

فبان لك الفرق بين هذه المصطلحات : المعنى ـ المفهوم ـ المسمى ، وهي فروق اعتبارية ، وكلها تندرج تحت مصطلح المدلول ، فهو أعمُّ من المعنى ، ومن المفهومِ ، ومن المسمّى .

هذا التفريق بين هذه الألفاظ الثلاثة (معنى - مفهوم - مسمى) ليس هو المعهود الشائع بين أهل العلمْ ، ولعل كلمة (المعنى) هي الأكثر شيوعًا وحضورًا عند سماع كلمة (لفظ) ، ولهذا آثرت استعمالها ، والنظر إلى معنى المعنى أو مدلول كلمة المعنى :

كلمة (معنى) في لسان العربية منسولة من أصل اشتقاقي : العين والنون ومايثلثهما من حرف معتل ، وهذا الجذر له أصلان متلازمان :

القصد والظهور

أما القصد ، فمن ألفاظه : عنيت كذا : قصدته ، عنيت بالدرس قصدت إليْه ، وأنا معنيٌّ بكذا مهتم به .

وأما الظهور فمن ألفاظه : عنوان الكتاب ما يظهر منه القصد ، وعنت القرية : أظهرت ماءها ، وعنت الأرض : أنبتت نبتا حسنا .

ويقول ابن فارس : « والذي يدل عليه قياسُ اللغةِ أن « المعنى » هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيءِ إذا بُحثَ عنه ، يقال هذا معنى الكلام ، ومعنى الشعر ، أي : الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ » [(١)]

ويلزم من هذا المقاساة والتجشم ، فأنت تقول عانيت الأمر : قاسيته

والمعنى الاصطلاحى لكلمة (معنى) لقى اختلافا بالغا بين العلوم المختلفة ذات العلاقة باللغة ، ومخرج هذا الاختلاف هو اختلافهم حول وظيفة اللغة ، ومن البين أنّ ما جاء به ابن جني في تعريف اللغة بأنّها « أصواتٌ يعبّر بها كل قومٍ عنْ أغراضِهم » [(٢)] يعد من أجمع التعريفات الكاشفة عن وظيفة اللغة ، تراه

---

(١) ينظر : معجم مقاييس اللغة : باب العين والنون وما يثلثهما

(٢) ينظر : الخصائص لابن جني ٣٣/١ ، تحقيق : محمد على النجار
وقد تأثرابن خلدون بهذا تأثرًا بالغا في تعريفه اللغة :
«اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده» . =

يبرز الوظيفة التعبيرية اللغوية التي تلزمها الوظيفة التواصلية ، والإعلامية المعبرة عن وجهة النظر والموقف ، وفي الوقت نفسِه الحاملة تأثيراً توجيهيا للآخر ، والتي تتضمن في الوقت نفسِه الوظيفة الإبداعية التصويرية فيما نراه من الاستعمال الأدبي للغة ، إذا ما اتسعت أقطار دائرة (الأغراض) في قوله (أغراضهم) فأغراض الناس تتنوع وتتعدد بتنوع أعصارهم وأمصارهم [(١)].

ولا أرمي هنا إلى تناول المعنى اللغوي عامة بل إلى المعنى في بيان الوحي قرآنا وسنة .

= وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام فلابد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان .

وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم ، وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني ، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف ، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال أي الحركات إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى .

وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب . وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة

ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب.

وهذا هو معنى قوله ﷺ : «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً». فصار للحروف في لغتهم والحركات والهيئات أي الأوضاع اعتبار في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنما هي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا» ينظر : مقدمة ابن خلدون ٦٣٣/١ .

(١) يراجع : التعريفات للسيد الشريف ، ص١٢٢ ، معجم النقد العربي القديم لمطلوب ٣١٠/٢ ، ص٣٢٦، ومعجم المصطلحات العربية لمجدي وهبة ، ص٣٧٤، علم النفس اللغوي لنوال عطية ، ص ٢٠، ٤٢، ٤٥ سيكولوجية اللغة لجمعة يوسف ، ص١٢٥، دور الكلمة في اللغة لستيفان أولمان ، ترجمة : كمال بشر ، ص٦١ ، واللغة مبناها ومعناها لتمام حسان ، ص٢٤ ومفهوم المعنى : دراسة تحليلية لعزمي سلام ، ص٢٤- (الرسالة ، ص٣١- من حوليات كلية آداب الكويت ، ١٤٠٥هـ)

وحديثنا عن المعنى المدلول عليْه بالألفاظ لايرادُ به المعاني التي وضعت الألفاظ للدلالة عليها خارج وجودها التركيبي على لاحب سياق مقالي ومقامي متعيّن ؛ ذلك «أن الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها ، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض ، فيعرف فيما بينهما من فوائد»[(١)]

ومن ثَمَّ فالقصد هنا إلى المعنى المَنْسُولِ من أوضاع الكلمات التى تحدث بالتأليف والتركيب والبناء في سياق متعين .

وإذا ماكان مدلول كلمة (المعنى) ذا بعدين : بُعْدُ القصد والاهتمامِ ، وبُعْدُ الظّهورِ، فالرّاجع إلى المتكلم هو بُعْدُ القصد والاهتمام

أمَّا بُعْدُ الظهور فإنَّما يرجع إلى الكلام نفسِه من وجه ، وإلى المخاطَبِ به من وجهٍ آخر.

البعْدُ الأول :

(القصد) لا سبيل إلى أن أزعم أن بوسْع أحدٍ ألبتة أن يدعي أنّ بملْكه تحرير وتعيين البعد القصدي من الكلام تعيينًا قطعيًّا ، بحيث لا يتأتى لآخر أن يضيف إليه ، وإن تغيَّر العصر والمصر ، والمنهاج والأداة .

الذي يملك القطع بأن هذا مراد الله ﷻ من كلامه ، وأنه لامزيد على هذا البتة هو النبيُّ ـ صلّى اللهُ عليْه وعلى آلِه وصحبِهِ وسلّم ـ ، وهذا إنما طريقه التوقيف المسند [(٢)].

ومن زعم أن ما فهم منْ بيان الوحي هو عين مقْصُود الله ـ تعالى ـ من كلامه وعين مقصود رسُول الله ﷺ من بيانه كان ممتطيًا الجرأة على الله ﷻ ، وعلى رسُوله ﷺ .

---

(١) ينظر : دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر ـ تحقيق : شاكر ، ص٥٣٩

(٢) ينظر : الزركشي : البرهان في علوم القرآن ـ تحقيق : محمد أبو الفضل ١٦/١

والبعد الآخر :

الظهور هو السبيل الذي يسْلكه أهل العلْم بمناهجهم وأدواتهم واجتهاداتهم لتحريره وتقريبه ، وهم من بعدُ لا يقطعُ أحدهم بأن الذي فهمه هو الصواب وحده ، بل كلهم يجهر بلسان الحال أو المقال أنّ ما جاء بِه صوابٌ يحتمل الخطأ ، وما جاء بِه غيره خطأ يحتمل الصواب

المعنى إذن ضربان :

(**الضربُ الأول**) المعنى القصْدِيّ ، وهو عين مراد الله ـ سُبحانه وبحمده ـ ، وهو معنى توفيقيٌّ ليس لنا معه إلا الاجتهاد فى فهمه حين يبلغنا بسند صحيح عن سيد المرسلين محمد ﷺ .

(**والضربُ الآخر**) المعنى الإدراكِيّ ، وهو كلُّ ما يدركه أهلُ العلم والتَّدبُّر من النَّصِّ القرآنيّ وفقا لأصول الإدراك والتَّدبُّر وضوابطها ، وهذا الضرب (المعنى الإدراكى) هو مناط دراستنا ونستطيع أن نعرفه الآن :

« كلُّ مايدركه ويستنبطه أهلُ العلم من النَّصِّ فى السياق المقاليّ والمقاميّ للبيان وفقا لأصول وضوابط الفهم والاستنباط »

ومن البيّن الذي لا يخفى أنّ كلَّ ما احتمل البيان الدلالة عليْه بتراكيبه في سياقه وقرائنه ، ولم يكن في الكلام ما يمنع من فهمه هو من قبيل مقصُود البيان ، لأنه لو كان هذا الذي فهم غير مراد لضمّن المتكلم بيانه قرائن تهدي إلى عدم إرادته ، فذلك حق السامع على المتكلم ، ولذا لا تجد في بيان الوحي ما يدعك تفهم غير المراد إن أحسنت الاجتهاد في الفهم وأتقنت منهاجه وامتلكت أدواته ، وأخلصت القصد .

* * *

نوعا المعنى الإدراكيّ المدلول عليْه بالألفاظ في بيان الوحي :

النظم في بيان الوحي قرآنا وسنة دالٌّ على ضربين :

الأول : المعنى العقلي .

والآخر : المعنى النفسي .

وهذا نعتٌ للمعنى باعتبار أداة الإدراك والفقه والفهم عن الله ـ سُبحَانَه وبحمْدِه ـ ، مع التوسّع في أقطار المراد بالعقل ، والمراد بالنفسِ

المعنى العقلي يحمل المعاني الجمهورية التي هي قوام معاني الأحكام العقدية والشرعية ، وهي التي بها استبقاء العباد في أقطار الإسلام الذي ارتضاه الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ لنا دينا .

﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾

(المائدة:٣)

﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾

(آل عمران:٨٥)

والمعنى النفسي يحمل فيضًا من اللطائف الإحسانية التي تتصاعد بالعباد إلى مقام عبادة الله ﷻ محبةً ، فيرى العبد في هذه الأوامر والنواهي فيضًا من تربيته وتكريمه وتقريبه ، فيقبل محبًّا ، مسْتأنسًا ، يراها أوامر ونواهِيَ مفاضة من اسمه (ربّ العالمين الرحمن الرحيم)

وهذا مقام عليٌّ إذا استحضره العبد عند سماع الأمر والنهي في بيان الوحي ، كان له معهما شأنٌ آخر تفتّح له به أبواب جنة الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ في الدنيا وجناته في الآخرة .

وتجد هذا الضرب من المعاني دلالة الألفاظ عليه دلالة سياقية ذات لطفٍ، لا يبصر معالمها فضلا عن ملامحها إلا مجتهد في تبصره وتدبره .

فالمعنى المدلول عليْه بالألفاظ في بيان الوحي له سياقان :

- سياق تكليفٍ يغلبُ عليْه المعنى العقلي ، وهومعنى موضوعي في غالبِ أمره ؛ إذ يغلب على غير قليلٍ منه تقارب الأفهام في إدراكه ، وما يقع من تباين في الأفهام ، فمردُّ أكثره إلى غير دلالة الألفاظ ، فإن بواعث التباين في فهم المعنى عديدة متنوعة ، واحد منها مرجعه إلى دلالة الألفاظ الوضعية وضعا شخصيًّا أو نوعيًّا ، حقيقيًّا أو اعتباريًّا
- وسياق تثقيفٍ يغلبُ عليْه المعنى النفسي ، وهذا المعنى تقوم في فقهه وفهمه الذاتية الرشيدة بعملٍ بارز ، ولهذا تتفاضل الفهوم تفاضلا لا يكاد يخفَى ، وللتفكير البلاغِي فيها نصيبٌ موفور .

وهذان السياقان لا يتجاوران أو يترادفان في بيان الوحي ترادف الليل والنهار ، والشمس والقمر في بيان الكون .

كلاَّ ، هما متمازجان لا تكادُ تجد معنًى من معاني سياق التكليف خلوًّا من معاني سياق التثقيف .

وأكادُ أزعم ـ تيقنا لا تخرُّصًا ـ أن معاني سياق التثقيف أوفر في بيان الوحي من معاني سياق التكليف ، فقدر معاني التكليف عددًا في قدر معاني التثقيف جد قليلٍ ، ولاسيّما تلك المعاني التي سِيقَ بيانُ الوحيِ إلى إيصالها إلى القلوب سوقًا أصليًّا .

يغلب على التفكير الأصولي العناية بالضرب الأول من المعنى وسياقِه ، ويغلب على التفكير البلاغي العناية بالضرب الآخر من المعنى وسياقِه .

والأعلى أن يجمع كلٌّ من الضربين ما يحقق رسالة بيان الوحي التي مبدأُ

أمرها إدخال العباد في أقطار دين الإسلام واسْتبقاؤهم فيها ، ومنتهى أمرها التصاعد بهم في مقامات القرب الرباني إلى أن يصل العبد إلى مقام المحبة الذي يقول فيه الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ في حديثه القدسي الذي رواه الإمام البخاري في صحيحه من كتاب الرقائق بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ :

« إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِى وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِى بِشَىْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ .

وَمَا يَزَالُ عَبْدِى يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِى يَبْطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِى يَمْشِى بِهَا ، وَإِنْ سَأَلَنِى لأُعْطِيَنَّهُ ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِى لأُعِيذَنَّهُ

وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَىْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِى عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ ».

عطاءٌ لا يرغبُ عن كمال نوالِه كلِه إلا مغبون مأفون .

ومن كان له من ذلك العطاء الجزيل نصيبٌ جمع بيْن عزّ الحياة الدنيا وسعادة الحياة الآخرة .

البابُ الأول

تقسيم الدِّلالة من حيثُ الوضعُ اللغويُّ

- الفصل الأول : تقسيم الدلالة باعتبار العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول تطابقًا ولزوما
- الفصل الثاني : الْعَلاقَةِ الوضْعِيَّةِ بيْنَ الدَّالِّ وَالمَدْلُولِ خُصُوصًا وعُمُومًا

الفصل الأول

تقسيم الدلالة باعتبار العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول تطابقا ولزوما

قسَّم الأصوليون العلاقة بين الدَّال والمدلول : تطابقا ولزومًا ثلاثة أقسام :

(أ) قسمٌ يتطابقُ ما تحدِّدُه خصائصُ اللفظ (مفردا ومركبا) وملابساته، وكيفياته، وما يدركه السامع ويفهمه من اللفظ المرسل مع ما وضع له ذلك اللفظ، وهو ما يسمى بالدلالة المُطابقية : دلالة اللفظ على تمام مُسماه، كدلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان الناطق[1]، وكدِلالة قولنا «قام زيد» على الإخبار بثبوت حدث القيام من الذّات المشخّصة المُسمّاة «زيد».

(ب) قسمٌ يكون ما تحدّده الخصائص والملابسات والكيفيات، وما يدركُه السَّامع ويفهمُه من اللفظِ المرسلِ لازمًا داخليًّا لما وضع له ذلك اللفظ، وهو ما يسمَّى بالدِّلالة التضمنية : «دلالة اللفظ على جزء المُسمَّى كدِلالة الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده» [2]

(١،٢) ينظر : نهاية السّول للأسنوي ١/١٧٩، والمطوّل، ص٣٠٣

وكدلالة قوله تعالى : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ (المائدة:٦) عند الشافعية والحنفيّة على فرضيه مسح بعض الرأس في الوضوء [١] .

(ج) قسم يكون ما تحدده الخصائص والملابسات والكيفيات ، وما يدركه السامع ويفهمه من اللفظ المرسل لازما خارجا عما وضع له ذلك اللفظ ، يتداعى إلى الوعى بمجرد سماع ذلك اللفظ مكتنفا بمساقاته وقرائنه الحالية واللفظية التى تختلف في اقتدارها على إنارة هذه الدلالة ، وهو ما يسمى بالدلالة الالتزامية : « دلالة اللفظ على خارج عن مسماه ، كدلالة « الإنسان » على « الضاحك »

وكدلالة قوله ﷻ : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ (البقرة:١٨٧) على جواز الإصباح جنبًا ، لأنها دلت على جواز الجماع إلى آخر جزء من الليل ، وجواز الملزوم يستلزم جواز اللازم ، وهذا ما يعرف بدلالة الإشارة عند الشافعية والحنفية ، وهي دلالة التزامية ، بل يدخل فيها عند الشافعية دلالة المفهوم بأقسامها .

وإذا كانت هذه الدلالات الثلاث : المطابقية ، التضمنية ، والالتزامية ، أقسامًا للدِّلالة الوضعيّة ، فإنَّ العلماءَ يختلفون في تصنيف كلٍّ من حيثُ اللفظيّةُ والعقليُّة ، وَفْقا لتباين منظور كلِّ منهم الذي يبصر منه سمات كلٍّ دلالة :

ذهب جماعةٌ من الأصوليين كالآمديِّ (ت٦٣١ هـ) وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) إلى أنّ كلاً من الدِّلالة المطابقية والتضمنية دِلالة لفظيّة لا عقلية ؛ لأنّهما لايدلان على المعنى بواسطة الانتقال إليه من غيراللفظ الموضوع بإزائه ، ومُسمّى هذا اللفظِ الموضوعِ بازائه قد يكونُ بسيطًا وقد يكون مركبا من جزأين أو أجزاء ، فيفهم السَّامعُ العالمُ بالوضع هذا المسمى المركب بأجزائه كلها ،

---

(١) سيأتيك ـ إنْ شاء الله تعالى ـ مزيد بيان ما اشتملت عليه هذه الآية ، ما اتخذه العلماء من مناهج تدبّر

أو هذا المسمى البسيط من مجرد إرسال اللفظ الموضوع إزاء المعنَى المركب أوالبسيط وهو في الحالين فهم الكلِّ ، وذلك في دلالة المطابقة ، فليس فيها إلاَّ الانتقالُ من لفظ إلى معنى بسيط أو مركب .

وقد يُفهم من هذا اللفظِ نفسِه في مساقٍ آخرَ بعضُ المُسمَّى المركبِ ، وذلك في دِلالة التضمّن ، فليس إلاَّ فهمٌ وانتقالٌ واحدٌ .

تُسمَّى الدِّلالة من حيثُ الإضافةُ إلى مجموع الأجزاء مطابقةٌ ، ومن حيثُ الإضافةُ إلى بعضِها تضمُّنًا ، والمطابقةُ أعمُّ من التَّضمّن لِجوازِ أن يكونَ المدلولُ بسيطًا لا جُزْءَ له ، ومتى لم يكن في الدِّلالة على بعض المُسمَّى إلاَّ انتقالٌ واحدٌ من اللفظ إلى المراد ، فالدلالة حينئذٍ دِلالةٌ لفظيّةٌ .

أمَّا الدِّلالة الالتزاميَّة فهي عندهم غيرُ لفظيّة (أيْ دلالة عقليّة) ، ذلك أنَّها ليست دَلالةَ لفظٍ على معنى ، بلْ دِلالةُ معنى اللفظِ على لازمٍ خارجِيٍّ ، فعند فهْمِ مدلولِ اللَّفظ من اللَّفظ ينتقلُ الذّهنُ من مدلول اللَّفظِ إلى لازمِه ، ولو قُدِّر عدمُ هذا الانتقالِ الذّهنيّ لَمَا كان ذلك اللّازمُ مفهومًا ،[(١)] فهي إذَنْ دِلالة معنى على معنى ، لا دِلالة لفظٍ على لازم معنى .[(٢)]

ويُبيِّن «الآمدى» وجه الفرق بين دلالة التضمن ، ودلالة الالتزام على الرغم من أنَّ دِلالة التّضمّن شاركت دلالة الالتزامِ في افتقارها إلى نظرعقليّ يُعرف «اللازم» في دِلالةِ الالتزام ، و«الجزء» في دِلالة التضمن بأنَّ النَّظر العقليّ المفتقرَ إليه في التّضمّن إنَّما هو «لتعريف كون الجُزْءِ داخلاً في مدلولِ اللّفظ ،

---

(١) ينظر : الأحكام للآمدي ١٩/١ ـ ط . دار الحديث بالأزهر

(٢) يراجع : العضد على مختصر ابن الحاجب ، وحاشية السّعد والسّيد عليه ١/١٢٠-١٢٢ ، وحاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلّي ١/٣١٤- ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ، وشروح التلخيص في علم البلاغة ٣/٢٦٤ ، ٢٦٥

وفي الالتزام لتعريف كونه خارجًا عن مدلول اللفظ ، فلذلك كانت دِلالة التَّضمّن لفظيَّة بخلاف دلالة الالتزام» [1] .

وعلى الرّغم من محاولة «الآمدِيِّ» تِبيانَ الفرق بين دِلالة الالتزام والتّضمّن التى ترتب عليها التفريق بينهما في التَّصنِيف ، فإنَّ جمهرة الأصوليين والبيانيين أوردوا على هذا المذهبِ ما يدفعُه أو يدمغُه عندهم من ذلك :

أنّـه إنْ كان الحُكْمُ على «التضمنية» باللفظيّة مستندًا إلى أنّ الجزءَ مفهومٌ من اللَّفظِ ومُتَلَقًّى بواسطته ، فدِلالة الالتزام كذلك مُستنِدةٌ إلى اللفظِ ، وإنْ كانت بواسطةِ العقلِ ، ولذا رأينا جمهرةَ المناطِقةِ خلا بعضَهم كـ«أثيرالدّينِ الأبْهريِّ» يذهبون إلَى أنَّ الدِّلالات الثَّلاث كلَّها لفظيّة (أيْ وضعيّة لا عقليّة) لأنَّ للفظِ فيها كلِّها مَدْخلاً ، وهو شرْطٌ في استفادتِها ، أوَ لاترَى أنّـه لا وُجودَ للالتزاميّة إلاَّ بوجودِ اللَّفظِ ، فإخراج الالتزام عن اللفظيّة بناءً على هذا تحكُّم .

وإنْ كان مستندُ إدخال التّضمنيّة في اللفظيّة ، وإخراج الالتزامية منها هو أنَّ اللفظ موضوعٌ للجُزْء بالوَضعِ المُختصِّ بالحقيقة ، فذلك باطلٌ ؛لأنَّ اللَّفظ موضوعٌ للكلِّ ، لا للجزءِ ، ولاَ للازمِه ، ولِذلك لا يتوقفُ فهمُ تَمامِ المعنى عند سماعِ اللَّفظ أو تذكُّره إلاَّ على معرفة الوضع فقط دون حاجةٍ لشيءٍ آخرَ ، بخلاف الدِّلالةِ التّضمنيّة والدِّلالةِ الالتزاميّة ، فإنه انضم فيهما للوضع أمران عقليّان :

- توقّفُ فهمِ الكُلِّ على الجزء .
- وعدمُ انفكاكِ فهمِ الملزوم عن اللازم .

وإنْ كان مستندُ إدخال التّضمنيّة في اللفظية وإخراج الالتزاميّة منها هو أنَّ اللفظ موضوعٌ للجزءِ بالوَضعِ المشترك بين الحقيقة (تمام الموضوع) ، والمجاز

---

(١) ينظر : الأحكام للآمدي : ١٩/١ ، ٢٠ .

(بعض الموضوع) فإنَّ الّلازم الخارجي كذلك وضع له اللفظ وضعًا مشتركًا ، ولذا رأينا القائلين بوضعِ المجاز وضعًا تأوليًا ، فالتَّفرقة بينهما جائزةٌ .

وإن كان مستندُ إدخال التّضمنيّة في اللفظيّة وإخراج الالتزاميّة أنَّ الجزء داخلٌ في المسمى ، وأنَّ الّلازم خارجٌ عنه وفرقٌ بين ما كان داخلا في الشيء وخارجًا عنه ، فإنَّ هذا المستند واهٍ إذْ لا فرقَ بين الدِّلالة على الجزء وهو لازمٌ داخليّ ، والدِلالة على الّلازم وهو خارجيّ ، ولا سيّما في وعي المتلقي الّذي هو مناطُ الدِّلالة الّلفظية .

والآمدِيُّ نفسُه يجهر في موطن التفريق «بامتناع خلو مدلولِ اللفظ المطابق عن لازم»[1] ، فكذلك يمتنعُ خُلوّ المدلول المركّب للفظ عن جزئه ، فالفصل بين دِلالة التّضمن ودِلالة الالتزام في الصفة النوعية تحكم [2] .

وذهب جمهرةُ الأصُوليين والبلاغيين إلى أنَّ الدِّلالة المطابقيّة وحدها هي الدِّلالة اللفظيّة المَحْضَة ؛ لأنَّ الواضع إنّما وضع اللفظ لتمام المعنى ، فَفَهْمُ ذلك المعنَى الموضوعِ لا يحتاجُ بعدَ سماعِ اللَّفظ إلاَّ إلى معرفةِ الوَضعِ ، فينتقلُ الذّهنُ من هذا اللّفظِ إلى المعنى الموضوعِ مباشرةً ، فهي بِمَحْضِ الّلفظ من غيرِ توقّف على انتقال إلى جزءٍ أولازمٍ .

أمَّا الدِّلالة التضمُنيّة والالتزاميّة فعقليتان ، لأنَّ اللَّفظ إذا ما وُضِع للمُسمّى انتقلَ الذّهن منه إلى لازمِه ، ولازمُه إنْ كان داخلاً فيه ، فهو التّضمّنُ ، وإنْ كان خارجًا عنه ، فهو التزامٌ ، فالجزْءُ من قبيل اللُّزومِ إلاَّ أنَّـه لازمٌ داخليّ ، وفهْمُ اللاَّزمِ الدّاخليّ والخارجيّ لا يكونُ مِنْ حَاقِّ اللَّفظِ بَلْ بِواسطة الانتقالِ مِن اللّفظِ

(١) ينظر : الأحكام للآمدي ٢٠/١

(٢) يراجع : الإبهاج للسبكي ٢٠٣/١ ، والمحلّي على جمع الجوامع ، وحاشية العطار عليه ٣١٤/١ ، وحاشية الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة ، ص٣ ، ٢٦٤ (شروح التلخيص)

إلى مجموعِ المعنى الموضوعِ له ، ثُمَّ مِنه إلى جُزئِه الذي هو لازمُه الدَّاخِليّ ، وذلك في الدِّلالة التّضمنيّة ، وبواسطة الانتقالِ من اللَّفظِ إلى معناه الوضعِيِّ ، ومِنْه إلى لازمه الخارجيّ ، وهذا إنّما يكونُ بانتقال العقلِ إلى الجُزءِ وإلى اللازِمِ من الكُلِّ والملزومِ ، وهذا الانتقالُ تصرُّفٌ عَقْلِيّ .[1]

* * *

الذي هو أقربُ أنَّ الدِّلالةَ المُطابقيّة إنّما هي لفظية واحتياجُها إلى العقلِ للوعيِ والإدراك لايقدحُ في وصفها باللفظيّة ؛ لأنَّ كلَّ دِلالة هي بحاجة إلى العقل بهذا الاعتبار ، وأنَّ الدِّلاليّةَ الالتزاميّة عقليّة ، ودخُولُ اللفظ في فهمها لا يجعلُها جديرةً بالاتصاف باللفظيّة ، وإلاَّ كانت كلُّ طُرقِ الفهمِ لفظيّةً ، ومنها «مستتبعات التراكيب» التي ما هي بدِلالة لفظٍ ، ولا بدِلالةٍ باللفظِ ، بل هي دِلالة عند اللفظ ، وهي برغمٍ من ذلك بحاجةٍ إلى ملاحظة الألفاظ ؛ لأنّها لا تأتى من خَواء .

وأنَّ التضمنية أقربُ إلى اللفظية منْ حيثُ الوضعُ ؛لأن المدلول التّضمُنيّ جزْءُ الموضوعِ له ، وجزءُ الموضوعِ له موضوعٌ له اللفظُ أيضًا .

وهي أيضا منْ حيثُ الفهمُ تكون في كثيرٍ من صورها أقربَ إلى اللفظية ، ولا سيما حين يعتَرِي دِلالة التّجوز التضاؤلُ والاقتراب من أقطار الحقيقة ، إمَّا عن طريق الابتذال الاستعمالي ، وإمَّا عن طريق تكاثر القرائن والملابسات ووضوحها ، فهي حينًا تحتاج إلى مزيد تصرّف ، وحينا تستغنِي عنه استغناءَ الدِّلالةِ المطابقيّة .

---

(١) يراجع : شرح المحلي جمع الجوامع في الأصول ، ومعه حاشية العطّار ١/٣١٤ ، وحاشية البَناني ، وتقرير الشربِيني عليه ١/٢٣٨ ، ونهاية الإيجاز للرازي /٣٩ ، وحاشية الدّسوقي على مختصر السّعد في البلاغة ٣/ ٢٦٤ ، ٢٦٥

وهذهِ الدّلالاتُ ليسَتْ لِلْكَلِمةِ راقدةً في «المعاجم» بل شاخِصَةً فاعِلةً في عالم الشّهود والسِّياقات اللفظيّة التي تَتَلَبّس العِبارة، وتكتنفُها على وضعٍ مُعَيّنٍ، وَفي مَقَادٍ أَدائِيٍّ مُحدَّدٍ، كلُّ ذلك هو النّافخُ فيها الحياة، فيبعثُها من أَجْداثِها، فتكونُ الفاعِلةَ، كُلٌّ على قدْرِها، وقَدْرِ مَسيرِها ومَقادِها. ترى ذلك ذا جلاءٍ في قول الله ﷻ: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ﴾ (البقرة:٢٣٧).

وقوله ﷻ: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (المائدة:٢٨)

وقوله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٨)

وقوله ﷻ: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة:٢٩)

وقوله ﷻ: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴾ (الفرقان:٢٧)

و قوله ﷻ: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ (المسد:١)

المساقات اللفظيّة والحاليّة في كلٍّ هي المُنيرةُ دِلالة كلمة «اليَد» في كلِّ آيةٍ، والمُحدّدة مقدارها بما لا يخفى على ذِي فطرة بيانية.

وترى ذلك أيضا في قوله ﷻ: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾

(البقرة:٢٧٩)

وقوله ﷻ: ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنۢ بَعْدِيٓ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ قَالَ



ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الأعراف: ١٥٠) .

وقوله ﷻ : ﴿ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴾ (الإسراء: ٥١)

دِلالةُ كلمة «الرَّأس» في كلٍّ تختلفُ عن دِلالتها ومدلولِها في غيرها ، والسِّياقاتُ اللفظيّة والحاليّةُ هي الكاشفةُ عن كلٍّ ، وإنْ تكنْ حاجةُ الدِّلالة التَّضمنيّة إلى وعي المساقات اللفظيّة والحاليّة أشدَّ من حاجة المطابقيّة في الغالب ، وبخاصةٍ أنَّ التضمنية تحتاج إلى تعيين الجزء الذي يُفهم عند سماعِ الصّورة الصوتية للكلمة ، فليس كلُّ جزءٍ صالحًا لأنْ يُفهمَ في كلّ مساقٍ ، أوَ لا ترَى أنَّ القرائن التي عَيَّنت المعنَى في قوله ﷻ :

﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ ﴾ غيرُها في قوله : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ غيرُها أيضًا في قولِه : ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ ﴾ على الرّغم من أنَّ دِلالة «اليد» في الآيات الثَّلاث دلالةٌ تضمنيّة ، لكنَّ الجزءَ المفهوم يختلفُ في كلٍّ .

المُهمُّ أنَّ وعى الدِّلالة التَّضمُنيّة يحتاجُ إلى اقتدار بالغٍ على إبصارٍ كثيرٍ من دقائقِ المساقاتِ والقرائن ، وذلك لا يستطيعه إلاَّ عليمٌ بمذاهب البيانِ ومواضعاتِ اللّغةِ ، ومِنْ ثَمَّ ينشأُ كثيرٌ من التَّبايُنِ بين المُتدبّرين بيانَ الوحيِ : كتابًا وسنّة ، فتختلفُ توجيهاتُهم ، وَفْقا لاختلاف قدراتهم الإدراكيّة .

* * *

الدلالة الالتزامية عند الأصوليين :

وإذا ما كنتُ قد وضحتُ الدِّلالة المُطابقيّة والتَّضمُنيّة وأثرَ المساقاتِ اللفظيّة والحالِيّة على إدْراكها ووَعيها عند الأُصُوليين ، فإنَّ الدِّلالةَ الالتزامِيّة أفسحُ ميدانًا ، وأشدّ مِراسًا ، وأنشطُ حركةً ، ومِنْ ثَمَّ كانت أشدَّ احتياجًا إلى التَّفرّسِ في المساقاتِ والقرائنِ الحاليّة واللفظيّة ، بما فيها حالُ المُتكلّم ، وحالُ الغرضِ وما سِيق الكلامُ له سوقًا أصليًّا أو تَبَعِيًّا ، وما لم يُسقْ له ألبتة ، فَتعلَّق بِأقتابِه ، وسواءٌ كانت تلك القرائنُ موضوعيّةً شاخِصةً أوتخييليّة شارِدةً ، أو مُستجمَعةً مِن التاريخِ السّحيقِ لِتوظيفِ عناصرِ العِبارةِ في عالمِ البيانِ .

الدِّلالة الالتزامِيّة عندَ الأُصوليين ، مِثلما هِي عِند البلاغيّين ذاتُ رحابةٍ تستجمِعُ بين أقطارِها أكثرَ العلائقِ البيانيّة بين الألفاظِ والمعانيّ المُرادة أوالمَفهومة .

وتلك الرَّحابة تولّدت من اشتراطهم أن يكونَ المدلول لازمًا ذهنيا[1] ، بمعنى أنْ يكونَ المعنى المفهوم من خارج المعنى الحقيقيّ بحيثُ يلزمُ من حصول ذلك «المطابقيّ» في الذّهن أيضًا ، أمَّا على الفورِ أوبعدَ التَّأملِ في القرائن والأمارات ، وسواء كان هذا اللزومُ عقليًّا ، أو مِمَّا يثبِتُه اعتقادُ المخاطبُ بسببِ

---

(١) اللزوم الذهني شرط في دلالة اللفظ على المعنى الملزوم فهو لا يستلزم من وجوده الوجود بل يستلزم من عدمه العدم ، فهو كاشتراط مرور الحول في إيجاب الزكاة على النصاب ، فإن عدم مروره عدم ، ولَيْسَ اللزوم الذّهني سببًا يستلزم من وجوده الإيجاد ، لأن السبب في وجود الدلالة اللزومية للفظ إنما هو إرسال اللفظ ، هذا الإرسال إذا وجد وجدت الدلالة وإن عدم عدمت الدلالة ، شأن الأسباب ، فطلوع الشمس سبب في وجود النهار وذهاب الليل .

راجع : الفروق للقرافي ١/٦١ ، ٦٢ ـ ط . دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٣٤٧هـ ، والإبهاج ١/٢٠٤ ، ونهاية السول ١/١٧٩

عرفٍ عامٍ أوْ خاصّ اطّرد حتَّى أضْحى استحضارُ أحدِهما مستلزمًا الآخرَ ، بلْ لو اعتقدَ المخاطبُ التّلازمَ كان ذلك كافيًا في اللّزومِ الذّهنيّ (١).

فاللزومُ الذّهنيّ عند الأصوليين والبيانيين يشملُ اللُّزوم البيّنِ بمعنييه : الأخصّ والأعمّ ، واللزومَ غيرَ البيّنِ بخلاف المناطقة ، فإنَّ المحققين منهم على أنَّ المرادَ باللّزومِ الذّهنيّ المعتدُّ بِهِ في دِلالة الالتزام هو خصوص اللّزومِ البيّن بالمعنى الأخص (٢).

وهذا ليس بالقويمِ ؛ لخروجِ كثير من معاني المجازات والكنايات عن أن يكونَ مدلولاً التزاميًا ، ولذا قلنا في تعريف الدلالة اللفظية سابقا : « كونُ اللّفظِ إذا أُرسلَ فَهِمَ من إرسالِه المعنَى مَنْ كان عالِمًا بالوضْعِ » .

وهذا أدقُّ من تعريفين :

(الأوّل) : « كونُ اللّفظ كلّما أُطلق فُهم منه المعنى » فإنَّ قوله « كلّما » دون « إذا » يستوجبُ امتناع انفكاكِ تعقّل الخارجِ « اللازم » عند تعقّلِ المُسمى « الملزوم » وذلك ما عليه المناطقة ، ولذا قلتُ « إذا » حتى لا يُشترط عدم انفكاك التعقُّل المعبَّر عنه باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ

(والآخَرُ) : « كونُ اللّفظ إذا أطلق فُهم منه المعنى » فإنه على الرّغم من

---

(١) راجع في هذا : شرح المختصر للعضد ، وحاشية السيد الشريف عليه ١٢٢/١ ، وشرح جمع الجوامع في الأصول للمحلّي ، وحاشية البنانيّ وتقرير الشربينيّ عليه ٢٣٨/٣ ، وتيسير التحرير ٨١/١ ، وشرح الكوكب المنير ٣٩ ، والمطول ، ص٣٠٥ ، حاشية الفنري على المطول ، ص٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٥٢٠ ، وشروح التلخيص ٢٧٠/٣-٢٧٣ ، وجامع العبارات للطرودي ، ص٢٦٠ ، وشرح الفوائد الغياثية للأبهري . ورقة ، ٢٠٧ ـ مخطوط رقم ٢٤٧ ـ بلاغة ـ دار الكتب المصرية

(٢) يراجع السعد على شرح مختصرابن الحاجب ١٢١/١ ، ومعه حاشية السيد ١٢٢/١ ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢٣٨/١ ، والسيد على المطول ، ص٣٠٦ ، والدسوقي على مختصر السعد ٢٧٠/٣

التعبير «بإذا» دون «متى» أو (كلّما) فإن التعبير بـ«أطلق» يتبادرُ منه اقتران الإرادة ، والأمرُ أعمُّ من ذلك .

اللّفظ يدلُّ على معناه إذا تُلفِّظ به سواءٌ أُريدَ به ذلك المعنى أوْ لَم يُرَدْ بِهِ ، فالدِّلالة الإدراكيّة الفَهْمِيَّةُ لا تتوقفُ على إرادةِ المتلفِّظ المعنى المفهومِ ،[1] وإنْ كان هنالك مَن يرَى توقّف الدِّلالة على الإرادة : إرادةً جاريةً على قانونِ الوضعِ ، فاللفظُ إنْ أُطلقَ وأُريد به معنًى وفهمَ منه ذلك المعنى ، فهو دالٌّ عليه ، وإلاّ ، فَلا[2] ، فالدلالة متوقفة على أمورٍ ثلاثةٍ : إطلاقٍ ، وإرادةٍ ، وفهم .

الأوّلان (الإطلاقُ والإرَادَةُ) من قِبل المتكلم .

والأخيرُ (الْفَهْمُ) من قبل السامع .

وذهب «ملاّ خُسْرُو الحنفي»[3] إلى أن «أرباب فنِّ البلاغة يشترطون في

---

(١) الدِّلالة القصديّة التي هي من قبل المتكلّم تتوقف على إرادة المتلفظ ، كما هو مقرر عند أهل العلم ، ينظر : أعلام الموقعين : ٦٢/٣ ، وكلامنا في الدلالة الإدراكية لا القصدية : أيلزم أن يفهم السامع عين ما قصد المتكلم أم عليه أن ينظر في النّص وسياقاته وقرائنه ، ثُم يلتزم بأصول الفهم واستخراج المعاني ، فما دَلَّه عليه النص بهذا الطريق فهو حقٌّ يأخذ به ، وإلا فمن أين لنا اليقين بأن ما نفهمه من البيان القرآني وَفق أصول الفهم عنِ اللهِ ﷻ بيانه أنّه هو قصد الله ﷻ ؟ ، ولو كلّف السامع ذلك لكلف ما لا قِبَلَ له به ألبتة ، فيكون تكليفٌ بما لايطاق أو تكليف بمحال .

(٢) ينظر : المطوّل وحاشية السيد عليه ، ص٣٠٣ ، ٣٠٤

(٣) محمّد بن فرَاموز المعروف بـملاّخُسْرُو ، روميّ الأصلِ أصوليّ بياني حنفيّ المذهب ، له : مرقاة الوصول وشرحها «مرآة الأصول» في علم أصول الحنفية ، وله «درر الأحكام في شرح غرر الأحكام» في فقه الحنفية ، وله حاشية على كتاب التلويح على شرح التنقيح للسعد التفتازاني في أصول الفقه ، وله حاشية مخطوطة على كتاب المطول في البلاغة للسعد ، وشرح لتلخيص المفتاح للخطيب القزويني في البلاغة ، وحاشية على تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل» (توفي :٨٨٥هـ)

ترجمته في الأعلام للزركلي ٣٢٨/٦، وهدية العارفين للبغداديّ ٢١١/١ ، ط . تركيا .

الدِّلالـة الإرادة ، لا بمعنـى أنَّ كـل مـا دلَّ عليـه اللفـظ يجـبُ أن يكـون اللفـظُ مستعْمَلاً فيه ، [1] ودالاًّ عليه بالاستقلال ، إذ لا يخفى بُطلانُهُ على أحـدٍ ، فضـلاً عن الفضلاء ، بلْ بمعنى أنَّ كلَّ ما دلَّ عليه اللفظُ يجبُ أنْ تقارنَه الإرادة مناسـبا لحاله ، فإنَّ المدلولَ المطابقيّ يجبُ أن يكـونَ مـرادًا بـه ومسـتعْمَلاً ذلـك فيـه ، والتَّضمّنِي يجبُ أن يكونَ مرادًا فِي ضِمنِ المُطابقيِّ المجموع ، والالتزاميّ يجبُ أن يكونَ مُرادًا بتبعية المطابقيّ الملزومِ حتَّى أنـهم صرَّحوا في الخواصِّ والمزايَا التي من مُسْتَتْبَعاتِ التَّراكيبِ ، بحيثُ لا يُوصـفُ اللّفـظُ بـالنَّظرِ إليهـا بالحقيقـةِ والمجازِ منْ أنـَّها إذا لم تكنْ مقصودةً للمتكلمِ لم تعتبر [2] .

« والتحقيق أنَّ اشتراطَ إرادةِ المتكلم وقصدِه كلَّ ما يمكنُ فهمُه وإدراكُه ممَّا يلفظُ به ويسمعُه غيرُه أمرٌ غيرُ مستقيمٍ » فإنَّا قاطعون بأنـَّا إذا سمعنا اللفظَ ، وكنَّا عالمين بالوضع نعقل معناه ، سواء أراده اللّافظُ ، أوْ لا ، ولا نَعنِي بالدِّلالة سِوَى هذا ، فالقول بكون الدِّلالةِ موقوفةٌ على الإرادةِ باطلٌ ، لا سيَّما في التَّضمن والالتزام .[3]

ألا تَرَى أنَّ دِلالة الإشارةِ عندَ الأصوليين لا تقومُ على القصد والإرادة من المتكلم ، وهِيَ دلالةٌ معتبرةٌ في استنباط جميع الأحكام حتى الحدود التى تدرأ بالشبهات .

---

(١) يقول أبو يعقوبٍ السَّكَّاكِيّ :« واعلمْ أنـَّا لانقولُ فِي عُرْفِنا : استُعمِلَتِ الكلِمَةُ فِيما تدلُّ عليْه حتّى يكونَ الغرضُ الأصلِيّ طلبُ دلالتها على المستعمَلِ فيه » مفتاح العلوم ، ص١٧٠- ط . ١٣٥٦هـ مصطفى الحلبي ـ القاهرة .

(٢) ينظر : حاشية ملاّ خُسْرو على المطوّل : مخطوط ـ ورقة : ٢٣٧- نسخة رقم ١٢٦- بلاغة « قولة » ـ دار الكتب المصرية .

(٣) ينظر : المطوّل للسعد ، ص٣٠٤

على أن اشتراط القصد والإرادة من المتكلم يُؤخذُ به في مجال مؤاخذة المتكلمِ بما نطَق ، كما في الطَّلاق والعقود ، فالعِبرة في مثلِ هذا بما يقصد هو لا بما يَفهم الآخرون من كلامه أي فيما يرجعُ أثرُحكمِه على المتكلم .(١)

أمَّا فيما كان من غيرهذا السبيلِ فإنْ كان من كلامِ الشَّرع ، فإنَّ كُلَّ ما تدلُّ عليه الألفاظُ بذواتِها ومساقاتها وقرائنها ولا يتعارض ولا يتناقضُ هو من المقصود على سبيل الظَّنِّ لا اليقين والقطع ، فالمعانِي التي لا يُرادُ أن تُفهمَ منْ بيانِ الوحيِ ، يكون فيه ما يمنعُ السامعِ من فهمها إذا ما أحسن النظر ، وإلا كانَ البيَانُ غيْرَ هادٍ إلى مرادِهِ ، وغيرَ محققٍ لرأسِ بلاغَةِ الْخطاب : « حسن دِلالته ، وتمامها » .

وهذا ما ينبغِي أن نكونَ على ذُكرٍ منه دائمًا ، وإن كان منِ كلامٍ آخرَ ، فالقولُ بشرطِيَّة الإرادة والقصد من المتكلم غيرُ سديدٍ ، فإنَّه يستلزمُ عدمَ الاعتداد بأيِّ فهمٍ حتى يكونَ هناك ما يقطعُ بتلك الإرادةِ ، وهذا قدْ يتوقفُ أحيانًا على الرُّجوع إلى المتكلمِ نفسِه والاستفسارِ منه ، وذلك لا يقالُ ، كما أنَّه يستلزم أن يكون المتكلمُ دائما أوْعَى وأكثرَ فهمًا لكلامِه مِنْ كلِّ السامعين على اختلاف درجاتهم ، وذلك لا يكون في الكلمة الإنسان خاصة ، فليس كلُّ شاعر أوْعَى لخصائصِ الإبداع في شعره ، فكم من ناقدٍ استطاع أن يبصر في الشعر دقائق ورقائق لم يستطع الشاعر نفسه أن يلمحها في شعره أو يفهمها إذا ما قيلت له ، فضلا عن أن يريدها ويقصدها .(٢)

---

(١) راجع في هذا أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٢١٨-٢٢٠ وما بعدها

(٢) هذا مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بقضية مقصدية الشاعر في التفكير النقدي ، ومدى العلاقة بين تذوق الناقد وتحليله ، ومقصدية الشاعر .

التفكير النقدي لا يلزم الناقد أن يكبّل نفسه بما قصد إليه الشاعر لايحيد عنه ، وإلا كان في هذا تضيقٌ للمعنى الشعري ، ووقوفٌ به عند مرحلة ليس من سبيل إلى اجتيازها ، وفي هذا من المضرة بفقه الشعر جدُّ عظيمة .

وكذلك يستلزمُ هذا الاشتراطُ أن تكونَ دِلالات الكلام لا تتعدَّدُ ولا تختلفُ ولا تتفاوتُ ولا تتكاثرُ ؛ لأنَّا سنكون ملزومين بما حدده وقصده المتكلمُ ، وقصْدُه لا يتعدّد ولا يختلف ولا يتكاثرُ ، والواقع الإبداعى بيانا وتبيانًا يدمغ ذلك دمغا .

فالقول بشرطية الإرادة والقصد من المتكلم قول شاحب ، بل باطل شَرِيطَة ألاَّ يُحمَّل الكلامُ فوق ما يحتملُ ، وفوق ما تدلُّ عليه القرائن والمساقات ، ولذا آثرتُ في تعريف الدِّلالة عبارة « إذا أرسل » على عبارة « إذا أطلق » ، فالإرسال أعمُّ من أنْ يقترن بالتلفظ إرادةٌ وقصدٌ أوْ لايقترنُ ، وذلك هو المطابقُ للواقع البيانيّ والتبيينيّ ، وفَوْقَ هذا دلالتُه على اتِّساع مفهوم اللزومِ الذِّهنيٍّ بحيث يتناولُ الُّلزوم البيِّن بمعنييه : الأخصّ والأعمّ ، واللزوم غيرالبيّن ، « وهذا هوالمناسبُ لقواعد العربية والأصول »[1]

ومنْ ثَمَّ كانت دِلالة الالتزام عند الأصوليين والبيانيين تكادُ تقاربُ دِلالة الاستتباع الحاوية لما كان من قبيل الدِّلالة عند اللفظ ، لا بِه ، كمستتبعات التراكيب، وإن تَكُ دلالةُ الالتزامِ أخصَّ من دِلالة الاستتباع ، غيرَ أنَّها على الرغم من أنها أخصّ ، فإنَّها تتناولُ ما كان من قبيل دِلالة المفهوم عند الأصوليين ، وما كان من قبيل دِلالة النَّصِّ غيرِ الصريحة ، وهي دِلالات ذاتُ رحابةٍ ، وخُصوبةٍ ، وحضورٍ فاعلٍ في استنباطِ الأحكام .

وهي فوق ذلك آيةٌ على شُموخ الفكرِالأصوليّ والبيانيّ ، وعِزَّته ومنعته من الوقوع في قبضة الفكر الأرسطيّ ؛ ليشكل شخصيته ، ذلك أنَّ المنطق الأرسطى

---

(١) ينظر : حاشية السعد ، وحاشية السيد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب ١/١٢١ ، ١٢٢ ، وحاشية السيد على المطوّل ، ص٣٠٦

لم يتناولْ قضية دِلالة الألفاظ ، ولا سيَّما الدِّلالة الالتزاميّة على الرغم من مكانتها وفاعليتها[1].

والفكرُ الأصوليُّ والبيانيُّ لا يستقِي أصولَ حديثِهِ عن الدِّلالة من خارج العلم الإسلامي ، وإنْ كُنَّا لا نُنكر اطلاع علمائه على الثقافات واستفادتهم بما لا يتعاند مع جوهر عقيدته وطبيعة شخصيته الإسلامية والعربية [2].

---

(١) يقول الدكتور النّشار عن تقسيم الدِّلالة ثلاثة أقسام : مطابقيّة ، وتضمنيّة ، والتزامية : «الثابتُ أنّ هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسطي على هذه الصورة ، كما لم يعرف منطق الشراح اليونانيين...» ينظر : مناهج البحث عند مفكري الإسلام : النشار ، ص٣٠- ط . دار المعارف بمصر

(٢) في مسألة الأخذ بما في الثقافات الأخرى يقوم موقفي على هذه الأسس :
أولاً : الأخذ بما في ثقافات الآخرين من ديار غير الإسلام غير جائز شرعًا ولا عقلا ، لأنّ الأخذ بما فيها احتطاب أعشى بليل دامس ، وذلك ما يفقه من دِلالة حرف (الباء) في قولي (الأخذ بما) على العموم والشمول أو عظيم التمسك ، كما تراه في قول أبي نُواس :

أنتَ الَّذي تَأخُذُ الأيدي بِحِجزَتِهِ ... إذا الزَمانُ عَلى أَولادِهِ كَلَحا

فدخول (الباء) على مفعول (أخذ) فيه معنى التمكن من جهة ، ومعنى العموم من أخرى ، وكلا الأمرين هنا مستقبح في العلاقة بثقافة الآخر .
ثانِيًا : الاطلاع على ما في ثقافات الآخرين من ديار غير الإسلام فريضة على أهل العلم وطلابه .
ثالثًا : الأخذ مما في ثقافة الآخرين من غير ديار الإسلام جائزٌ شرعًا وعقلا بل هو الأولى ، والأعلى بشروط ثلاثة :
(أ) ألا يكون المأخوذ فيه ما يعاند عقيدة التوحيد الصافية ، وشريعة الإسلام حِلاً وحرمة ، وخصوصية لساننا ، وأخلاقنا الاجتماعيّة .
(ب) أن يكون المأخوذ نافعًا لنا .
(ج) ألا يكون في ميراثنا ما يغني عنه
إذا ما تحققت تلك الشروط الثلاثة ، فلا حرج إن شاء الله سبحانه وتعالى =

وقراءة الهدْي النَّبويّ واستبصاره وتأمل مواقف الصحابة والتابعين تكشف لنا كثيرا مما يُعدُّ أسسا فكرية عند البلاغيين والأصوليين ، وتأصيل الفكرالإسلامى ولا سيَّما البيانيّ ، وكشف أصولِه الإسلامية البحتة فريضةٌ على أهل العلم اليوم إحقاقا للحق وإزهاقا للباطل .

* * *

اختلاف العلماء في فهم الدلالة : في قوله ﷻ :

﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ من آية الوضوء فِي سورة « المائدة »

ما كان للعلماءِ فيه مطارحات حول نوع الدِّلالة في كلمة أو تركيب من بيان الوحيّ : قرآنًا وسنّة غير قليل ، وليس القصد هنا استقصاء ما كانت فيه تلك المطارحات بقدر ما نتبين فيه معالم حركة التفكير الدِّلالِيّ عندهم ، وعلاقة هذا التفكير الدِّلاليّ عند الأصوليين بالتفكير البلاغيّ .

منْ هذا النظر فيما كان منهُم مِنْ تعدّد وجوه النّظر في تأويل معنى حرف (الباء) ، وما يترتّبُ على ذلك من تحرير المعنَى القرآنيّ فِي قول اللهِ ـ تعالّى ـ :

=وحسن هنا التنبيه على أنّ هذا أمر متعلقٌ بالثقافة بكلّ مكوناتها المتنوعة ، أمّا العلوم التجريبية التي لا تخضع لمعتقد أو هوى ، فالأمر فيها آمنٌ لا يخشى منه على عقيدتنا وشريعتنا ، وأخلاقنا ، فوجب الفصل بين الأخذين وما نحن فيه هنا (الأصول والبيان) من الثقافة لا من العلوم التجريبية ، فلا يتصايح الخدنة بدعاوى أنكم تأخذون منهم الكيمياء والسلاح وغير ذلك ... مما يهرف به أدعياء الفتة جهالة أو ضلالة ، فقد كان النبي ﷺ وأصحابه يأخذون سلاحهم ولباسهم وأمور معاشهم من غير المسلمين ، بل كانوا يبيعون ويشترون ويرهنون مع اليهود ، ولكنهم لم يأخذوا قط دينهم ، وأخلاقهم ، وعاداتهم ، وتقاليدهم ، وأصول علاقتهم بربهم ، وأنفسهم ، وغيرهم ، من غير الإسلام ، فلا يغُرّنك تصايح أهلِ الفتنة ، فإنهم عالمون بتجديلهم وتلبيسهم ﴿ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ (المجادلة:١٩) .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦)

الاتفاقُ فيما بينهم على فرض مسح الرأس في «الوضوء» ، ومسح الوجه واليدينِ في «التّيمّمِ»

والاختلافٌ قائم في مقدار المفروض مسحه في الوضُوءِ : أهو الرأس كله أم بعضه ؟

تكاثرت الأقوال إلى أحد عشر قولا ، كما يقول «ابن العربي»[١] .

مذهب «أبى حنيفة» مسحُ ربع الرأس ، [٢] ومذهب «الشافعى» مسح أى جزء من الرأس ، [٣] والمشهور من مذهب مالك وأحمد مسحُ الرَّأسِ كلِّه [٤]

ومن ثَمّ تكون كلمة «رؤوسكم» في الآية دِلالتُها على المعنى مطابقيّة عند «مالكٍ» ، و«أحمدَ» ، فهي من قبيل «الحقيقة» ، وتضمنيّة «عند» «أبي حنيفة» و«الشَّافعِيّ» فهي من قبيل المجاز .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن عربيّ المالكي ٥٦٨/٢

(٢) ينظر : أحكام القرآن لأبي بكر الجصّاص ٤٨١/٢ ـ ط . دار الفكر العربى ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ، وبدائع الصنائع للكاسانِيّ ٤/١ ، ط . ١٤٠٢هـ ـ بيروت

(٣) ينظر : الأمّ للشافعيّ ٢٢/١ ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢١هـ ، وناظره بأحكام القرآن للكيا الهرّاسي ٣٨/٣-٤٠

(٤) ينظر : الموطأ وشرحه «تنوير الحوالك» باب العمل في الوضوء ٤١/١ ، ط . الحلبي ، وناظره بأحكام القرآن لابن العربي ٥٦٨/٢ ، والفتاوى الكبرى لابن تَيْمِيّة ٥٣/١

ولمّا كان رأسُ الأمـر في هـذه الدِّراسةِ التّبصّـرَ في منـاهج أهـل العلـم مـن الأصوليين في انتزاع دلالة الألفاظ ، وعلاقة ذلـك بـالتفكير البلاغـيّ ، فـإنّ هـذا يحمل إلى النظر في منتزع الدِّلالتين : «المطابقية» و«التضمنية»

* * *

كان مقتضَى الظَّاهر أن أبدأ بالنظر في منتزع الدلالة المطابقية ، من أنَّها الأصلُ ، وإذا احتملَ الكلامُ أن يكون حقيقةً ، وأن يُحملَ على المجاز ، فحمله على الحقيقة عند جمهرة الأصوليين أعلى ، غير أنّ ثَمَّ ما يقتضِي إخراج الأمر على خلاف ما يقتضيه ظاهره ، وسيتبَيّنُ لك ذلك في أثناء النظر في منتزع القولِ في الدِّلالة التَّضمُّنيّةِ

أوّلا : منتزع الدلالة التضمنية لكلمة «رؤوسكم» :

يُفهمُ مِنَ القول بأنَّ قولَه ﷻ : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ معنَى البعضية أن ينظر في منزع ذلك أهـو دِلالةُ «الباء» «برؤُوسِكم» على التبعيض أم غير ذلك ؟ في ذلك مذاهب :

المذهب الأول :

أنَّ منتزعَ التبعيض هو أنَّ (الباء) الداخلة على «رؤُوسكم» للإلصاق باعتبار أصـلِ الوضع ،[1] والإلصـاقُ : تعلُّـق الشّيءِ بالشَّيءِ وإيصالِـه به ، وهـو معنى

---

(١) ينظر : أصول الشّاشِيّ ، ص٢٤٠ ـ ط . دار الكتاب العربي ـ بيروت : ١٤٠٢هـ ، نور الأنوار على المنار لمُلاّ جيون الميهويّ ، ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت : ١٤٠٦هـ



لا يفارق (الباء) ، ولذا اقتصر عليه سيبويه ،[1] فهي تُجرّد لهذا المعنى ولا تُجَرّدُ منه ، وما يُفهم منها من معنى في سياقاتٍ أُخرَى ممَّا هو مذكورٌ عند كثير ،[2] إنما هو مستمد من أصل دلالتها «الإلصاق» .

فالإلصاق هو أصل الدِّلالة ، وهو يقتضى أن يكونَ مدخول (الباء) هو المُلصق به ، ولذلك كان الأصل دخولها على الآلة (الملصق به) فيما يكونُ معهُ آلةٌ ، تقول : «مسحتُ رأسَ اليتيم بيدى» . و«مسحت يدى بالمنديل» ففي كلٍّ دخلتْ (الباء) على آلة المسح «اليد» و«المنديل» دون المحل (رأس ـ يدي) ، وقد يذكر المحلُّ وحده ، فيكون المحلُّ هو مدخولَ (الباء) عند ذكرها ، تقول : «مسحت برأس اليتيم» ونحوه قوله ﷻ : ﴿ **وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ** ﴾ و ﴿ **فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ** ﴾ حين يدخل على الآلة ، كما هو الأصل ، لا يراد استيعاب الآلة ، ذلك أنَّ المقصودَ له الفعلُ ليس الآلة ، بل المحلُّ ، فلا يُعتبر حينئذ في الآلة إلاَّ قدرُ ما يحصلُ به المقصودُ ، وذلك لا يستوجبُ استيعابها ، فمسح الرأس باليد ليس بلازم أن يكون باليدِ كلِّها ، بل الواقع العمليّ أنّه لا يمسح أحدٌ رأسه بكلّ يده : الكف والساعد معًا.

---

(١) ينظر : الكتاب ٢١٧/٤ ـ تحقيق : هارون ـ ط . ١٤٠٢هـ ـ نشر الخانجي

(٢) ينظر : الأصول في النحو ، لابن السّراج ٤١٢/١ ، ٤١٣ ، ط . ١٤٠٠هـ ـ بيروت ، والخصائص لابن جنّي ٣٠٦/٢-٣١٥ ، تحقيق : النجار ، شرح المفصّل لابن يعيش ٢٢/٨ ، بيروت ، وشرح الكافية للرضي ٣٢٨/٢ ، شرح الألفية لابن الناظم ، ص٣١٤ ـ بيروت ، الإبهاج للسبكي ٣٥٢/١ ، ٣٥٣ ، وشرح جمع الجوامع للمحلّي ٣٤٢/٢ ، وتيسير التحرير لأمير بادشاه ١٠٢/٢-١٠٥، وشرح الكوكب المنير لابن النجار، ص٨٤

أما المحلُّ فالأصلُ أن يستوعبَه الفعلُ ؛ لأنَّ المحلَّ هو المقصودُ بالفعل ، فإذا أدخل حرف(الباء) على المحلِّ دُون الآلة ، فإنَّ المحلّ يأخذُ حُكمَ الآلةِ في عدمِ استيعابِه بالمسْح ، تنزيلاً له منزلةَ الآلة بقرينةِ العُدولِ بـ(الباء) عن الآلةِ إلى المحل ، والعدول آيةٌ زاهرةٌ باهرةٌ لا تخطِئُها البصيرةُ [(١)].

وعلى ذلك لمَّا دخل (الباء) على الرّأسِ في قوله : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ دون الآلة فهم من العدولِ معنى عدم استيعاب المسحِ الرأسَ ، وذلك حاصلٌ بمسح بعض الرأسِ ، فتكون الدِّلالة التَّضمنيّة منتزعَةً في «برؤوسكم» من العدول بـ(الباء) الموضوع لمعنى الإلصاقِ عن مدخوله الأصليّ (الآلة) إلى غيره (المحل) لا منْ دِلالة حرف (الباء) على التبعيض ، فـ(الباء) باقٍ على أصلِ دلالتِه : الالتصاق[(٢)] .

وهذا أحدُ الروايتين عن أبي حنيفة ، وهي مختار جمهور الحنفية . [(٣)]

* * *

(١) أخذ برهان الدين البقاعي الشّافعِيُّ بهذا المعنى : التبعيض المدلول عليه بالعدول ، فقال: «ولمّا عدل عن تعدية الفعل إلى الرأسِ ، فلم يفعل كما فعل في الغسل مع الوجه ، بل أتى بـ(الباء) فقال (برؤوسكم) علم أنّ المراد إيجاد ما يُسمّى مسحًا في أيّ موضعٍ كان من الرأس دون خصوص التّعميم» ينظر : نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور ٢/٤٠٢ ، ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٤١٥هـ .

(٢) ينظر : أصول السرخسي ١/٢٢٩، والتلويح للسعد ٢/٢٤٤ ط . المكتبة العصرية ـ بيروت ـ مراجعة : نجيب الماجدي ، حسين الماجد ، ١٤٢٦هـ ، وتيسير التحرير ٢/١٠٤ ، وكشف الأسرار للنسفي ١/٣٣٧ ، ٣٣٨ ـ ط . دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦هـ ، وشرح المنار للحصكفي ١٣١ ، ١٣٢.

(٣) ينظر : نور الأنوار لملاجيون ١/٣٣٨

المذهب الثاني :

روايةٌ أخرَى عن أبى حنيفة وبعض الحنفية[1] وغيرهم كأبي عبد الله البصريّ كما نُسبَ إليه في المعتمد[2] أن بعْضِية المسموح غيرُ منتزعَةٍ من دِلالة (الباء) ألبتّة، بل هي مفهومة، وإن لم يكن (الباء) موجودًا.

منتزع الدِّلالة التبعضيّة هو البيان العمليّ من الرَّسول ﷺ إذ الآية من قبيل المُجمل الذي يتوقف بيانه على تفسير المُشرّع، لاعلى التأمل في النص، فلما قال: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ احتمل مسح جميع الرَّأس، واحتمل مسح بعضه، ولم يكنْ في «النَّصّ» قرينةٌ تُعلى احتمالا على الآخر، فـ(الباء) جاء في التيمم ﴿ فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ في الآية نفسِها، ولم يقلْ أحدٌ بأنَّ (الباء) دلَّت على فرضية مسح بعضِ الوجه لدخول (الباء)، ولا مسح بعض (اليد) في التيمم، وهو معطوف على المجرور بالباء.[3]

وجاء الرأس بغير(الباء) في قول ﷻ: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ ﴾

(البقرة:١٩٦)

والنّهي يتناولُ كلَّ الرَّأس وبعضها، فلوحلق بعضَ رأسه كان عاصيًا للنهي،

---

(١) ينظر: نور الأنوار لملاجيون ٣٣٨/١، وأحكام القرآن للجصاص ٤٨١/١-٤٨٣

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٣٠٨/١ ـ ط. خليل الميس ـ نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٣) يقول أبو بكر الجصّاص: «قوله تعالى: (فامْسَحُوا بِوُجُوهِكُم وأيديكم مِنْه) الّذي يقتضيه الظاهر مسح البعض على ما بيّناه في: قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم) وأنّ (الباء) تقتضي التبعيض إلا أنّ الفقهاء متفقون على أنّه لايجوز له الاقتصار على القليل منه، وأنّ عليه مسح الكثير.
وذكر أبو الحسن الكرخي عن أصحابنا أنّه إن ترك المتيمم من مواضع التيمّم شيئًا قليلا أو كثيرًا لم يجزه. ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٥٤٩/٢، ٥٥٠.

فيدلّ ذلك على أنَّ (الباء) في آية الوضوء لا تصلح قرينة على فرضية مسح بعض الرأس ، فبقيت الآية مجملة لا يبينها إلاَّ المشرّع فعلاً أوْ قولاً أوْ إقرارًا ، فلمّا ثبتَ أنـه مسح بعض رأسه كان ذلك بيانًا لفرضيّة مسح بعض رأس

روى مسلم في كتاب « الطهارة » باب « المسْح على الناصِية والْعِمامة » بسنده عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ :

« تَخَلَّفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتَخَلَّفْتُ مَعَهُ فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ قَالَ : « أَمَعَكَ مَاءٌ؟ ». فَأَتَيْتُهُ بِمَطْهَرَةٍ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ ثُمَّ ذَهَبَ يَحْسِرُ عَنْ ذِرَاعَيْهِ فَضَاقَ كُمُّ الْجُبَّةِ فَأَخْرَجَ يَدَهُ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ وَأَلْقَى الْجُبَّةَ عَلَى مَنْكِبَيْهِ وَغَسَلَ ذِرَاعَيْهِ وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَّيْهِ ثُمَّ رَكِبَ وَرَكِبْتُ فَانْتَهَيْنَا إِلَى الْقَوْمِ وَقَدْ قَامُوا فِى الصَّلاَةِ يُصَلِّى بِهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَقَدْ رَكَعَ بِهِمْ رَكْعَةً فَلَمَّا أَحَسَّ بِالنَّبِىِّ ﷺ ذَهَبَ يَتَأَخَّرُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ فَصَلَّى بِهِمْ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ النَّبِىُّ ﷺ وَقُمْتُ فَرَكَعْنَا الرَّكْعَةَ الَّتِى سَبَقَتْنَا ».

وروى أبو داود فِي كتاب : الطهارة ، باب : المسح على العمامة « بسنده عن أنس بن مالك ﷺ قال : رأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يَتوضّأُ ، وعِلَيْه عمامةٌ قطرية ، فأدخل يده من تحت العمامة ، فمسح مقدّم رأسه ، ولم ينقض العمامة »

قوله في حديث مسلم (ومسح بناصيته) فيه دلالة على أن الفرض مسح بعض الرأس(الناصية) وكذلك حديث أبي داود (فمسح مقدّم رأسه) فالبيانُ العمليُّ هُو الدَّالُّ على التَّبعيض (الدلالة التضمنية) لكلمة « رؤوسكم » وليس الدَّلالة اللغوية للباء [1] .

* * *

(١) ينظر : نهاية السّول : ١٤٧/٢ ، وإرشاد الفحول /١٧٠ ، فتح الباري للعسقلاني ، ٢٣٢/١ ، ط . دار إحياء التراث مصورة عن بولاق ، ١٣٠١هـ



ما يَرِدُ علَى هذا المذهب :

هذا المذهبُ يَرِدُ عليه أنّ جعل الآية من قبيل المجمل الذي فسره البيان العمليّ عن رسول الله ﷺ ، يقتضى أن يكونَ هذا الوضوءُ المرويُّ أول وضوء للرسول ﷺ ولا دليل على ذلك بل على ضده ، فالآية مدنية والصلاة فرضت قبل الهجرة ، فإذا لم يكن قاطعٌ بأوليته كان ذلك قولا بتأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة ، وهذا التأخير غير مسلم بوقوعه باتفاق المذاهب [(١)]

كل ذلك على التسليم بأنَّ حديث «مسلم» «وأبي داود» قاطعان بالاكتفاء بمسح الرأس (مقدّمه ، ناصيته) وليس كذلك ، بل فيهما تصريح بالمسح على العمامة ، ألا ترى أن مسلِمًا جعله في باب (المسح على الناصية والعمامة) وأنّ «أبا داود» جعله في باب (المسح على العمامة) دلالة منه على أن الرسول ﷺ لم يكتف بمسح مقدم الرأس ، بل أكمل المسح على العمامة ، وانظر إلى قوله : «ولم ينقض العمامة» وتراجم الأبواب في كتب الحديث إنارة باهرة لجوانب كثيرة من الأحاديث المروية في الباب يفقه ذلك أهل العلم بأصول الحديث [(٢)].

* * *

المذهب الثالثُ :

يذهب الشافعيُّ إلى أنَّ قولَ اللهِ ـ تعالى ـ : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ من قبيل المطلق المتحقق بتحقيق أدنى ما يطلق عليه اسم المسح ، فهو للقدر المشترك

---

(١) ينظر : المستصفى للغزاليّ ٣٦٨/١ ، والمسوّدة لآل تيميّة ، ص١٦٣ ، والأحكام للآمدي ٦٧/٣، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٣٩، والإبهاج ٢٣٤/٢، نسمات الأسحار ، ص١٣١

(٢) يقول » ابن حجر في مقدمة «الفتح» :

«الترجمة بيان التأويل في هذا الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلا المراد بهذا الحديث العامِّ الخصوصُ ، أو بهذا الحديثِ الخاصِّ العمومُ ...) ينظر : فتح الباري : المقدمة ، ص١١ ـ طبعة بولاق ، ١٣٠١هـ

بين مسح الكلِّ ومسح أيٍّ جزءٍ من أيِّ موضعٍ من الرَّأس ، فشأن المطلق الإتيان بأيِّ فردٍ شاء المكلف ، فهو منظور فيه إلى تحقيق الماهية من غير نظر إلى شيء من أحوالها

يقول الشافعي : «فِي قوله تعالى : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ قَالَ : وكَانَ مَعْقُولاً فِي الآية أَنَّ مَنْ مَسَحَ مِنْ رَأْسِهِ شَيْئًا ، فَقَدْ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَلَمْ تَحْتَمِلْ الآيَةُ إلاَّ هَذَا وَهُوَ أَظْهَرُ مَعَانِيهَا أَوْ مَسَحَ الرَّأْسَ كُلَّهُ . قَالَ : فَدَلَّتْ السُّنَّةُ عَلَى أَنْ لَيْسَ عَلَى الْمَرْءِ مَسْحُ رَأْسِهِ كُلِّهِ ، وَإِذَا دَلَّتْ السُّنَّةُ عَلَى ذَلِكَ ، فَمَعْنَى الآيَةِ أَنَّ مَنْ مَسَحَ شَيْئًا مِنْ رَأْسِهِ أَجْزَأَهُ . (١)

يرمى الشّافِعِيُّ إلى أنَّ دلالة الآية الظاهرة تهدِي إلى تحقيق الفرض بمسح شيءٍ من الرأس أيًا كان المقدار الممسوح ، وجاءت السنة كما في حديث مسلم وأبي داود السابقين قاطعة بما هدت إليه الدلالة اللفظية للآية .

فالدلالة اللفظية في الآية وحدها كافية لمعقولية معنى فرضية بعض الرأس . يفهم ذلك كل عليم بلسان العرب وإن لم تبلغه الدلالة العملية من النّبِيّ ﷺ ، فالسنة جاءت مؤكدة محققة لمعقولية الدلالة اللفظية ، ولاريبَ أنَّه إذا ما كانت الدلالة اللغوية أقربَ إلى حمى التأويل ، فإنَّ الدلالة العملية هي غالبا أبعدُ عن حماه ، وأقطع في الدِّلالة من القول .

ويلتقى مع مذهب الشّافِعِيّ مذهب الدِّلالة العُرفية الذي أخذ به جماعة منهم القاضى عبد الجبار (ت : ٤١٥) من المعتزلة :

---

(١) ينظر : الأم للشافعيّ ١/٢٢ ـ مصورة عن بولاق ، وقارنه بأحكام القرآن للشافعي ، وانظر : الإحكام للآمدي ٣/٢ ، والإبهاج لابن السّبكي ٢/٢١٦ ، والمنهاج شرح مسلم للنووي ٢/٢٩٤ (على هامش شرح البخاري المسمّى : إرشاد الساري للقسطلاني)

«الظاهرُ (الباء) في اللغة للإلصاق ، وقوله : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ يفيد من جهة اللغة مسح جميع الرأس ، والذي يسمى «رأسًا» فكانت الآية إيجابا لمسح جميع الرأس من جهة اللغة . قال : والعرف [من] قال : «مسحت يدى بالمنديل» عقل منه أنّـه ألصق المسح بالمنديل ، ويجوّز السامع أنّـه مسح بجميعه ، ويجوّز أنه مسحه ببعضه ، وكذلك إذا قال الإنسان لغيره : «امسح يدك بالمنديل» فإنّه يعقل منه أنّـه قد أوجب عليه إلصاق يده بالمنديل ، إن شاء بجميعه ، وإن شاء ببعضه ، وأيّهما فعل سقط عنه الأمر ، وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف ما ذكرناه حملت الآية عليه»[١].

هو ينتزع الدِّلالة التضمنية من العرف الإدراكيّ للتركيب ، لا من خصوصية في دلالة (الباء) فهي ما تزال دالةً على (الإلصاق) ، ولا من مدخولها أو عدولها .

ويذهبُ الكِيَا الهَرّاسيّ الشّافعيّ (ت:٥٠٤) إلى أنّ «التبعيض يُتلقّى من لفظ المسح[٢]، فإذا قال قائلٌ : مسحتُ الجدارَ ، وكان قد مسح بعضه كان اللفظ حقيقة ، وتَمَّ مقتضاهُ[٣] فالرأسُ وإن كانَ حقيقةً في جميع العُضو[٤] ، ولكن رُبَّ فعلٍ يُضاف إليه ، فلا يفهم من الرأسِ كمال العضو لمكان الفعل ، مثل فهم الفرق من قول القائل : حلقت رأس فلان ، فِي أنّـه يُفهم منه استيعاب الحلق جميع الرأس . وقوله : ضربت رأس فلان ، في أنّـه لا يفهم منه استيعابه .

---

(١) ينظر : المعتمد لأبي الحسين البصري : ١/٣٠٨ ، ٣٠٩

(٢) يريد يتلقى منه عرفًا كما يدلّ عليه سائر قوله ، فانظره جيدًا .

(٣) يريد حقيقة عرفية لا حقيقة لغوية ، والقول بالحقيقة العرفية مما أخذ به البلاغيون ، واعتماد تقديم الأخذ بالدِّلالة العرفية على الدِّلالة اللغوية الوضعية ناظر إلى البعد الوظيفي للبيان : الإفهام والتأثير ، وهذا يعلى جانب الدِّلالة العرفيه في التلقّي على جانب الدِّلالة اللغوية الوضعيّة .

(٤) أي في الدلالة اللغوية الوضعية .

وهذا لا يتجه كما ينبغي إلا أن يضاف إلى العرف ، فيقال في العرف إذا قال القائل : حلقت رأس فلان ، يبعد فهم حلق بعضه ، لأنّ ذلك الفعلَ على وجهِ التّبعيض غير متعارف ، ويقول القائل : رأيت فلانًا ، وإنّما يكونُ قد رأى وجهه ، ولكنَّ ذلك بعّضَه العرْفُ ، ويقولُ : رأيتُ مدينةَ كذا أو سور مدينة كذا ، وإنّما قد رأى يسيرًا من ذلك ، فهذا فرقٌ منشؤُه العرفُ لا غيرُ .

فبالجملةِ إذا قال القائلُ ، وقد مسح بعضَ رأسه : مسحتُ الرأسَ ، كان ذلك حقيقة ، ولم يكن مجازًا ، وهذا لايبعد إثباته ، ويتأيّدُ ذلك بالإجماع على جواز ترك شيءٍ من مسح الرأس ، وإذا انعقد الإجماعُ على جواز ترك شيءٍ منه ، فليس مقدارٌ أولى من مقدار »[1]

يؤكد الكيا الهراسي الأخذ بالدلالة العرفية ، وانتزاع الدِّلالة التَّضمنِيَّة من العرف الإدراكى في الآية يعتمد على أنَّ البيان القرآنى النازل بلسان عربيّ مبين ، إنّما خاطب العرب على ما تعلم من بيانها هي ، وهي تعلم أنَّ من قال لغيره : « امسح يدك بالمنديل » فله أن يمسح بجميعه أو ببعضه ، وأيهما فعل سقط عنه الأمر .

« قال الشافعى : « فإنّما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها » [2]

فـ(الباء) ما يزال على أصل دلالته ، والتبعيض منتزع من كون المأمور به في الآية من قبيل المطلق ذى القدر المشترك بين كله وبعضه ، فتحقيق أىٍّ إنَّما هو تحقيقٌ لماهيته المحققة لطاعة الأمر ، وذلك ما يعقِله العرفُ الإدراكيّ عند أهل هذا اللسان النازل الكتاب بمذاهب بيانهم .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للكيا الهراسي ٣٩/٣ ، ٤٠ ، ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٢٢هـ
(٢) ينظر : الرسالة ، ص٥١ ، ٥٢ ـ تحقيق : أحمد شاكر ـ ط .٢ ، ١٣٩٩م .



الشافعي لم يقل بدلالة (الباء) على التبعيض في هذه الآية ، كما نسب إليه خطأ ،[1] ولستُ بالدافعِ هنا دلالة «الباء» عموما على التبعيض ، بل أدفعُ نسبة انتزاع التبعيض في هذه الآية من دلالة «الباء» عليه في هذه الآية إلى الشافعيّ ، وإن قال بهذا الانتزاع علماء ينتمون إلى الشافعي ، وذلك ما يمثل مذهبا رابعا .

* * *

المذهب الرابع :

ذهب بعض الشافعية وبعض الحنفيّة إلى أنَّ التَّبعيضَ في ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ منتزعٌ من دِلالة (الباء) فهو بمعنى «مِنْ» أيْ امسحُوا بعضَ رؤُوسكم ، وذلك من وجهين :

(الأول) : أنَّ الفعلَ «امْسَحُوا» يتعدَّى إلى مفعولِه بنفسِه ، تقولُ مسحتُ رأسي ، فإذا دخل «الباءُ» على معمولِ هذا الفعلِ لم تكنْ للتعديةِ ؛لأنّه تحصيلُ حاصلٍ بغيرِها ، ولا يصحّ أن تكونَ خاويةً من الدِّلالةِ ، فكلُّ حرفٍ في بيانِ القرآنِ الكريم له دِلالةٌ ومعنى ، فكانُ المصيرُ إلى دِلالتِه على التَّبعيض ، بخلافِ ما إذا دخل على فعل لازم ، فإنه يكونُ للإلصاق ، كما في قول اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ (الحج:٢٩)

(الآخر) : أنّـه معلومٌ أنَّ (الباء) موضوعٌ لإفادة المعاني ، فمتى أمكَنَنَا استعمالُها على فوائدَ مضمَّنة بها تلك المعاني وجب المصير إلى ذلك ، وإنْ كانت ترد فِي مساقات تكون زائدة «ملغاة / صلة» ، ومتى أمكنَ استعمالُها على وجه الفائدة ، وما هي موضوعةٌ له لمْ يَجُزْ إلغاؤُها ، فكان القولُ بأنَّ «الباء» للتبعيض أوْلَى ، وإن جاء في بعضِ التراكيبِ ملغاةً ، ويدلّ على أنَّ (الباء) هنا

---

(١) ينظر : كشف الأسرار للنسفي ٣٣٨/١ ، وأصول السرْخسيّ ٢٢٨/١ ، ونور الأنوار للميهوي ٣٣٨/١ ، وتيسير التحرير ١٠٣/٢ .

للتَّبعيض أنَّك إذا قلتَ : «مسحتُ يدِي بالحائِطِ» كان معقُولاً مسحُ اليد ببعضِ الحائطِ دون جميعِه ، ولو قلت «مسحتُ الحائطَ» كان المعقولُ مسحَه جميعَه دون بعضِه ، فبان لك الفرقُ بين إدخال «الباء» وبينَ إسقاطها في العُرفِ واللّغة ،[1] فوجب إذا كان كذلك أن نَحْمِلَ قولَه : «وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكم» على البعضِ حتَّى نكونَ قدْ وَفَّيْنا الحرفَ حظَّه مِنَ الفائدةِ ، وأن لا نُسقطَه ، فتكونَ ملغاة يستوى دخولُها وعدمُها .

و(الباء) وإنْ كانت تدخلُ للإلصاقِ كقولك : «كتبت بالقلم» و«مررت بزيد» ، فإنَّ دخولَها للإلصاق لاينافِي كونَها مع ذلك للتبعيض ، فنستعملُ الأمرين ، فيكونُ مستعمَلاً للإلصاقِ في البعض المفروضِ طهارتُه»[2].

ودِلالة (الباء) على التبعيض قال به بعض أهل اللغة وبعض النحاة .[3]

وله شواهد اعتمدوا عليها غير أنَّ كل ما استشهدوا به دفعه القائلون بعدم دلالتها على التبعيض دفعا .

---

(١) ليس التبعيض في (مسحت يدي بالحائط) مفهوما من (الباء) بل من العرف ومنطق العقل، فلن يكون مسحٌ للحائط كلِّه باليد ، فذاك غير مستطاع ، وغير معهودٍ ، واليدُ أيضًا يفهم منها التبعيض ولم يدخلِ عليه (الباء) فاليدُ لُغةً لا تطلق على الكفِّ وحدَه أوْ باطنِ الكفّ وحدَه ، والمسحُ لا يكونُ إلا بباطن الكفِّ ، فالباء في (بالحائط) ليس فيه ما يمنع أن تكون للإلصاق ، وليس هذا دفعًا لدلالة (الباء) على التبعيض في بعض التراكيب ، بل مناقشة لاستدلال أبي بكر الجصّاص .

(٢) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٣٤١/٢ ، وانظر الإبهاج للسبكي ٣٥٢/١-٣٥٧

(٣) ينظر : شرح الألفية لابن الناظم ، ص١٤٢ ، ط . بيروت ، ومغني اللبيب ، لابن هشام ٩٨/١ ، وفقه اللغة للثعالبي ٣٤٤ ـ تحقيق : السّقا ، والأزهرية في علم الحروف للهروي ، ص٢٨٣ ، ٢٨٤ ـ ط . ١٤٠٢هـ ـ دمشق ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ، ص٥٧٥ ـ تحقيق : السيد صقر ، والاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن السيّد البطليموسي ٢٨٥/٢-٢٩٨ ، ـ تحقيق : السقا .



وكان علَى القائلين بإفادة «الباء» التبعيضَ في حكم الوضُوء أن يقولوا بِه في حكم التيمم ، وقد دخلت على كلمة الوجوه :

﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ (المائدة:٦)

ولَيْس منْ قائلٍ بمسح بعضِ الوجه تيَمُّمًا ، فأي فرقٍ بيْن الباءين ، لتفيد التبعيضَ في الوضوء ، ولًا تفيده في التيمم ؟

* * *

ثانيًا : منتزع الدلالة المطابقية لكلمة (رؤوسكم) :

لم يرتض المالكية والحنابلة من الأصوليين والفقهاء ، وجمهور البصريين من النحاة القول بدلالة (الباء) على التبعيض ،[1] سواء كان ذلك على سبيل الحقيقة فيها أو على سبيل المجاز ، ذلك أن البصريين يمنعون التجوز في الحروف كما هو شهير عند أهل العلم ، وما استشهد به أصحاب دلالة (الباء) على التبعيض خرجه أولئك على وجوه منها :

تضمين الفعل ، أو زيادة (الباء) وكلُّ شاهدٍ تطرَّق إليه الاحتمالُ سقطَ به الاستدلالُ كما يقال ، وإنْ كان في النفس رغبة عن إطلاق هذا القول ، فالتسليم به ، لا يستبقى شاهـدًا على معنى ، فكثيرٌ منَ الشواهدِ يُمكن حملُها على غيرِ ما هي مناديةٌ عليه ، فليست العِبرة بإمكان الاحتمال بل بمَكانَتِهِ .

القول بدِلالة «الباء» على التبعيض في (وامسَحُوا برؤُوسِكم) مردودٌ بأنَّ «الباء» هنا زائدة ، وليست زيادتُها عبثًا ، أوإفراغًا لها من الدلالة ، فزيادةُ

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٥٧٢،٥٧١/٢ ، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ، ص١٤١،١٤٠ ، والعدة لأبي يعلى الحنبليّ ٢٠٠/١ ، والمسوّدة لآل تيمية ، ص ٣١٨ ، والفتاوى الكبرى لابن تيميّة ٥٣/١ ، والبحر المحيط للزركشي ٢٦٦/٢-٢٦٩ ـ ط . الكويت . وإملاء الرحمن للعكبري ٣٩٠،٣٨٩/٢ ، وسر صناعة الإعراب لابن جنّي ١٣٩/١ ـ ط . السقا .

الحروفِ نظيرُ حذفِها ، ولا قائل بامتناعِ حذفها أو إخلاله بالمعنى ، فالحذف في بيان القرآن الكريم يكون لمقتضٍ ، وغايةٍ ، وكذلك الزّيادة إعرابًا تكونُ لغاية بيانية ، فالحروف الزائدة (إعرابًا) تقوم بوظيفة بيانية يقتضيها المقامُ يكون الكلام بها ظاهرهُ «الإطناب» وباطنُه «الإيجاز» وتلك هي المفارقة الماتعة[1].

«إذا قلت : ليس زيدٌ بقائم ، فقد نابت «الباء» عن «حقا» و«ألبتة» وفي قوله ﷻ : ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ ﴾ (المائدة:١٣)

المعنى فبنقضهم ميثاقهم فعلنا كذا حقا ، أو يقينا ، وإذا قلت :«أمسكت بالحبل»، فقد نابت «الباء» عن قولك : أمسكته مباشرا له وملاصقة يدى له»[2].

وقد أتاها ذلك من قِبَلِ أنَّ الأصل في استعمال الحروف الإيجاز حيث تنوب عن أفعال أوجمل ، كما في حروف النداء ، والاستثناء ، والاستفهام «فإذا زيد ما هذا سبيله فهو تَنَاهٍ في التوكيد به ، وذلك كابْتِذالِكَ في ضيافةِ ضيفكِ أعزَّ ما تقدِرُ عليهِ ، وتَصُونُه من أسبابِك ، فذاك غايةُ إكرامِك له وتناهيك في الحَفْلِ به»[3].

---

(١) أهل العلم يسمون الحرف الذي يسْتغنى عنه إعرابيًا حرفًا زائدًا ، وإن أخذت التسمية على ظاهرها ، فمن وراء ذلك معنًى لطيفٌ هو أن الحرف يزيد في تقرير المعنى ، وإن لم يزد في أصل المعنى ، فهو سبيل من سبيل تقرير المعاني وتوكيدها ، أما إن أريد بقولهم (حرفٌ زائد) معنى (حرفٌ مزيد) فهو من استعمال اسم الفاعل في معنى المفعول ، وهو ما يسمى بالمجاز الحكمي عند البلاغيين ، كمثل ما قاله بعضهم في قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ أي مدفوق ، وإن كنت أرى وجها لعدم القول بالتجوز في الآية ، وهو وجه مكين .

(٢) ينظر : الخصائص لابن جنّي ٢/٢٧٤ ـ تحقيق : النجار

(٣) ينظر : المرجع السابق ٢/٢٨٤



فلزيادة الحروف دوافعُ وغاياتٌ ، أكثرُها بياني ، [1] فالقول بزيادة «الباء» في قوله تعالى : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ يفسِّر معناه تفسيرا عمليا ما كان يفعله الرسول ﷺ من استيعاب المسح والإبلاغ فيه تحقيقا لمعنى المسح :

روى البخاريّ فِي كتابِ الْوضُوء باب مسْح الرأسِ كلِّهِ بسنده عن مَالِكٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ـ وَهُوَ جَدُّ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى ـ أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِى كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ نَعَمْ . فَدَعَا بِمَاءٍ ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ فَغسَلَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلاَثاً ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاثاً ، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهَ بِيَدَيْهِ ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ، ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِى بَدَأَ مِنْهُ ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ) .

وروى مسلم في كتاب الْوضُوءِ باب في وضُوء النبيّ ﷺ بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ الأَنْصَارِىِّ ـ وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ ـ قَالَ قِيلَ لَهُ تَوَضَّأْ لَنَا وُضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَدَعَا بِإِنَاءٍ فَأَكْفَأَ مِنْهَا عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلاَثاً ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلاَثاً ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثاً ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدَيْهِ وَأَدْبَرَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا كَانَ وُضُوءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم)

---

(١) راجع : الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ٢/٣٠٨

وحديث البخاري أقوى ظهورًا : إذْ قال : « فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ، ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِى بَدَأَ مِنْهُ » فهذا قاطع في عموم الرأسِ .

وكذلك من دلالات زيادة (الباء) في الآية أنَّه لما كان الغسل يقتضى مغسولا به ، وهوالماء ، والمسحُ لا يقتضِي ممسوحًا به إذ هو مجردُ إمرارِ اليدِ بالممسوح ، فجاءت « الباء » في الآية لتفيدَ ضرورة أنْ يكون مع اليد ممسوحًا به ، وهو بلل الماء في الوضوء

ولو أنَّه قيل « وامْسَحُوا رؤوسِكم » لاحتمل مسحها بغير بللٍ مطلقا ، فجاءت(الباء) قاطعة في الدلالة على وجوب المسح ببلل جديد ، فكأنه قيل وامسحوا برؤوسكم الماء [1]

والقلْب مذهب بيانيّ غير ضيق ولا نكد في لسان العربيـة [2]

---

(١) راجع أحكام القرآن لابن عربي ٢/٥٧١ ، والفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٥٣ ، وفتح الباري لابن حجر ١/٢٣٤

ومما تجدر الإشارة إليه أن جملة التيمم في سورة النساء لم يأت فيها قوله منه

﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ (النساء:٤٣) بينما جاءت في آية المائدة :

﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦)

فيمكن القول بأن (منه) في آية المائدة توكيد لمدلول (الباء) فيها ، وكان التوكيد أليق بسورة المائدة من أنها سورة الوفاء بالعقود ، وسورة إتمام النعمة والهداية .

(٢) ينظر : أسلوب القلب وما جاء في بيان العربية من دخول الباء على غير المعهود دخولها عليه : معاني القرآن للفراء ١/١٣١ وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ، ص١٩٣-٢٠٠- تحقيق : صقر ، وفقه اللغة وسر العربية للثعالبي ، ص٣٧١ ـ تحقيق : السقا ، ومفتاح العلوم للسكاكي ، ص١٠١ ، والمطول للسعد ، ص١٣٧ ، وشروح التلخيص ١/٣٨٦-٤٩١ ، والأطول ١/١٦١ ، وتقرير الأنبابي على مختصر السعد في البلاغة ٢/٣١٠



وإذا كان القلب صورة من صور العدول ، وقد كان العدولُ رافدا من روافد الدِّلالة على التبعيض (التضمنية) في المذهب الأول ، وكان القلبُ هنا رافدا من روافد الدلالة على الكلية (المطابقية) في المذهب الرابع ، وكان ذلك موحيا بالتعارض أو التناقض فإنَّ المذهبَ الأوَّلَ ينظرُ إلى العدول من وجهٍ ، والمذهب الرابع ينظرُ إليه من وجه آخر :

العدول في المذهب الأول النظر فيه إلى العلاقة بين دلالة (الباء) على الإلصاق ، وبين آلة الإلصاق ، وبين محل الإلصاق .

هذه العلاقة تقرّر أصالة دخول (الباء) على الآلة وعدم اقتضاء استيعاب المدخول ، ذلك مستوجب العلاقة بين (الباء) ومدخولها الأصلى ، فإذا ما تنزل المحل منزلة الآلة ، وصار مدخولُها ، فإنَّ المحلَّ يأخذُ حكم الآلة الذي قضت به العلاقة بين (الباء) ومدخولها الأصلى «الآلة » ، تلك هي وجهة نظر المذهب الأول إلى العدول في الآية .

والقلب في المذهب الرابع النظر فيه إلى أنّ أصل دِلالة الفعل (مسح) ووجه حضور (الباء) مع هذه الدلالة : الفعل (مسح) يدلّ على إمرار اليد على الشيء ، وهو لا يستوجبُ أن يكونَ مع آلة المسحِ ممسوحًا به من سائل أوغيره ، فكانت (الباء) في الآية ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ للدِّلالة على وجوبِ أن يكون مع الآلة «اليد» شيءٌ من بلل الماء ، وكان مقتضى هذا أن تدخلَ على (الماء) الممسوحِ به ، لكنَّه لمَّا كان الماءُ معلومًا من السياق لم يكن إلى ذكره حاجةٌ ، وزيادة في الدلالة على ظهور هذا المعنى جاء النظمُ على منهاج القلب .

القلبُ لا يستقيمُ إلاَّ إذا كان المعنَى في غاية الجلاءِ حقيقةً أوادعاءً ، إيماءً إلى أنَّ من شدة ظهوره لم يتوقفْ فهمُه على سُلوكِ الصِّراطِ المعهودِ في بناءِ العبارةِ ، وذلك ما تراه في مثل (خرق الثوبُ المسمارَ) ، والدهماء يستخدمون

ذلك ولا يستنكرون ، ولاينكر عليهم بل ولاينتبهون إلى ما في أسلوبهم من مخالفة لمقتضى ظاهر نهج بناء صورة المعنى ، فـ« القلب » يشار به إلى ظهور المعنى ، فكأنَّه يقال هنا امْسحُوا رؤُوسَكُم بماءٍ يستوعبُها ، ويظهر فيها ظهورًا لا يخفى .

وهذا ما عليه الهدى النبوىّ الأعظم الأغلب ، فقد كان يبالغ في مسح رأسه بماءٍ جديدٍ .

فالقائلون بـ« القلب » لم ينظروا إلى العلاقة بين دِلالة (الباء) وآلة المسح ، بل إلى دِلالة فعلِ المسح ، وقيمة حضور (الباء) وأثره على دِلالة الفعل في هذه الآية نظرًا إلى ما يقضِي به السّياقُ من أنَّه مسحٌ بالماء ، وذلك يخالفُ دِلالته في نحو « مسحت يدى بالمنديل » و« مسحت رأس اليتيم بيدى » ، فإنَّ ذلك لا يستوجب ممسوحًا به ، بل يأباه ، بخلافه في آية الوضوء ، فالمناظرة بين (وامسحوا برؤوسكم) و(مسحت رأس اليتيم بيدى) فيه مسامحة مضرّة بالاستنباط ، كما لا يخفى .

* * *

الوعىُ البيانيّ والحس اللغويّ في إدراكِ طبيعة الدِّلالةِ في قوله ﷻ : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ كان له الأثرُ الفاعلُ في توجه المذاهبِ السابقة خلا المذهب الثاني القائل بالإجمال في الآية :

المذهب الأول :

كان منهج العدول الذي هو صورة من صور خروج الكلام على خلاف روافد الدلالة عنده ، ولا ريب في أن « العدول » ذو مكانة عالية في الفكر البيانى ، إذ هو من مذاهبه الثرية بالدلالة الماتعة ، ولا يخفى على ذى معرفة أثره الفاعل في دلالة « هل » حين تدخل على جملة اسمية الصدر والعجز :

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩١)

وفي دلالة عسى على الرجاء ، والعدول به عن «لعلّ» الذي هو الأصل في الدلالة عليه ، وفي دِلالة التقديم في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس:٥٩) على إنكار الفعل .

* * *

المذهب الثاني :

استمد الدِّلالة من طلاقة المأمور به وبقاء (الباء) على أصل دلالتها في ضوء العرف الإدراكِيِّ الذي هو أحدُ روافدِ الدِّلالة ، وهذا العرفُ وليدُ الوعيِ البيانِيِّ بمذاهب البيانِ العربيِّ ، ومِنْ ثَمَّ لا يَعِيهِ إلاَّ عليمٌ باللسانِ ومذاهبِه .

* * *

المذهب الثالث :

استمدَّ الدِّلالة التَّضمنيّة من حرف «الباء» وموقعه حيث جاء متعلقا بمُتعدٍّ ، فلم يكن لتعدية الفعل ، فكان لزاما الدِّلالة على معنى يُحدثُ تعديلا في دِلالة ما تعلق به : (الفعل) ولمَّا كان الفعلُ (المسح) يدلُّ على الاستيعاب كما في (مسحت الحائط) أي استوعبت مسحه ـ مالم يكنْ مانع عقلي من استيعاب الفعل ما يقع عليه ـ كان (الباءُ) محدثًا تغييراً في هذه الدِّلالة يتلاءم من المأثور الدِّلاليّ له في مواقع أخرى ، وبيئات بيانية مناظرة لما في الآية ، وكانوا يستندون في هذا إلى أئمة من أهل اللغة والنحو يذهبون إلى دلالة (الباء) على التبعيض .

* * *

المذهب الرابع :

يذهبُ إلى دلالة المطابقية ، ولهذه الدِّلالة روافدُ بيانية منها : القول بزيادة «الباء» ، وهو معنى محققٌ من معانيها وقيمة الدلالة البيانية للزيادة لا تقل عن قيمة الدلالة البيانية للحذف ، وإذا كان الحذفُ صورةً من صور شجاعة العربية الإبداعية ، فإنّ الزيادة صورة من صور شجاعةِ العربية الإدراكية :

الحذفُ يعتمدُ على شجاعة المبدعِ في حذف عنصرٍ من عناصر البناءِ والتشكيل الدِّلالى ووعيه بما يحذف ومكان حذفه ، فليس المهمُّ أن يحذِف ، ولكن المهم ما الذي يحذف ، وفي أي موقع من بناء العبارة يحذفه ، وهذا يقتضي أيضًا أن يكون المتلقي واعيًا ذلك حتى يؤتي البيانُ نفعه ، ويبلغ أثره المرجو .

والزيادة ـ أيضًا ـ تعتمد على شجاعة المبدعِ في زيادة عنصرٍ قد يتوهم الدهماءُ إفسادًا منه ، بينما هوفي بصيرة الخاصَّة مَعينٌ لاينضبُ من الدِّلالة الرائعة العذبة ، والمتلقى هنا هو الرئيس في اقتناص الشوارد والأوابد من دِلالات هذا المزيد .

والقرآن الكريم آخذ بهذا المذهب أخذا جهيرا ، فكانت مطارحات ومدافعات بين المفسرين والمتأولين والمتدبرين .(١)

المهم أن القول بزيادة (الباء) في آية الوضوء نابعٌ من وعي بيانيّ حاضنٍ ، وبصرٍ دلاليّ نافذٍ .

---

(١) لا تكون في البيان العالي شعرًا ونثرًا فضلا عن بيان الوحي : قرآنا وسنة زيادة في المبنى إلا تقارنها زيادتها في المعنى المصوّر ، وكلّ مكوّن من مكونات المعنى المصوّر هو عنصرٌ من عناصر بنيته وتشكيله الذي يتغير بنقصه . فتسمية حرف من حروف المعاني أو البيان في اصطلاح النحاة حرفًا زائدًا غير منظور فيه إلى الحرف نفسه بل منظور فيه إلى أثره أي هو زائدٌ في معنى الكلام ، وإلا فهو في نفسه مزيد وزائد ، وكأنّ في هذا إرصادًا دالا على أنّ الزيادة في المبنى تقارنها زيادة في المعنى .

إذا ما كان هذا نظرالأصوليين في دلالة بناء هذه الجملة في هذه الآية ، فإنّي مريد السّعي إلى محاولـة للإبحار في خصوصيات التركيب ومستتبعاته لهذه الآية ، لعلّي أضيفُ قليلا إلى ما قدموه أوأفصّل شيئا أجملوه ، أوأجلّى شيئا ستروه .

* * *



التّدبّر البيَانِيّ لآية الوضوءِ في سورة المائدة

بيْن يديْ التّدبُّرِ :

محاور التفكير البلاغِي فِي بيان الوحيِ : قرآنًا وسنّة

يعتمدُ التفكير البلاغيّ في النصّ على منهاجٍ عماده : الاستقراء والتَّحليل (التفصيل) والتركيب (التحصِيل)

وأداتُه التي يحقِق بها غاياتِه بهذا المنهج هي العلْمُ المحقّق بأصول وآداب الإبانة بلسانِ العربيّة ، والتذوقُ البياني للخطاب في ضوء السياقِ الجزئي والكلي ومقاصِد الْخَطاب .

وحسُن علاقَةٍ بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وبرسُولِه ﷺ بالتزام هديهما في السّر والعلن .

والتفكير البلاغيّ في بيانِ الوحيِ تقُومُ حركتُه التّدبريّة عَلى محاور تدور عليْها رسالتُه وفريضتُه ، وعلَيْه أن يُعنَى بها ما استطاعَ إلى ذلك سبيلا ، وأن يبالِغَ في أن يعادلَ بينها :

- **المحور الأول : بناء صورة المعنى .**

وهذا يقوم على عدة عناصر :

- **العنصر الأول :**

الكلمة مادة وصورة ومناسبتها لسياقها وغرض الكلام ومقصوده ، وهذا وإن بدا أنه نظر جزئي ، فهو في واقعه نظر سياقي يمتد إلى أمد بعيد ، ولا سيما عند أولئك الذين يلحظون أثر السياق السُّوري أو النّصَي في اصطفاء كلمة ما ،



كاصطفاء كلمة (انفجرت) في قول الله ـ سُبْحَانَهُ وبِحَمْدِهِ ـ من سورة البقرة : ﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (البقرة: ٦٠) ؟

واصطفاء كلمة (انبجست) في سورة الأعراف : ﴿ وَقَطَّعْنَـٰهُمُ ٱثْنَتَىْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْغَمَـٰمَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (الأعراف: ١٦٠) .

• العنصر الثاني (النظم) :

بناء الجملة النحوية من كلمات ، ومناسبة ذلك للسياق ومقصود الكلام ، وهذا باب وسيعٌ مديد ، وهوإلى الموضوعية أقرب منه إلى الذاتية ، فتقارب الناظرين قوي جليّ ، ولذا أمكن تحصيل كليات تنزل عليها الصور التركيبية ، وهو الذي كثرت فيه كتابات البلاغيين .

وقد يحسِبُ بعض الناظرين أنّه منتهى غاية النظر البلاغيّ ، أو أعظم حركتِه ، وهذا غيرُ دقيقٍ ، بل هو مبدأُ حركتِه ، وأول مدرجته التي لا تتناهى .

ولذا كان جديرًا أن يكون للعقلِ البلاغي مزيد اعتناءٍ به مقرونٍ بمثله بما يأتيك بيانهُ في العنْصُر الثالث .

• العنصر الثالث (الترتيب) :

بناء الجملة البيانية من مجموع جُمَلٍ نحوية ، كمثل بناء آية الكرسي ، وهي جملة قرآنية واحدة .

تسعُ جملٍ نحوية ، تجمعها علاقة معنوية ، وليست علاقات إعرابية : إسنادا وتقييداً .

والعقل البيانيّ ذُو اعتناءٍ بالغٍ بتذوق علاقاتِ الجمل في بناء الجملة البيانية على تنوعِ هذه العلاقاتِ ، وليس اعتناؤه بما يعرفُ بأسلوب الفصلِ والوصْلِ فِي أسْفار البلاغيين إلا نموذجًا ، لا تُحصرُ كل عنايتِه فِيه ، وسوفَ يتبيّن لنا في مواضِع عدّة مزيدٌ من العناية بذلك ، ولا سيّما في مبحثِ أسلوب الاسْتثناءِ .

● **العنصر الرابع (التأليف) :**

بناء المعقد(الفصل) من عدة جمل بيانيّة ، فالسورة القرآنية ولا سيما السُّور ذوات الآيات العديدة تتكوَّن من مجموعة معاقد (فصول) كل فصل من مجموع جمل قرآنية ، وكل جملة قرآنية من مجموع جمل نحوية ، وهذه الجمل البيانية يربط بيْنها وحدة الموضُوع ، فمعاقد السورة أو النصّ تتعدد بتعدد موضوعات النصّ .

والمشتبه النظمي في القرآن الكريم في هذا النظر فيه ألطف من النظر في المشتبه النظمي في بناء الجمل النحوية المؤسسة على العلاقات الإعرابية أو الجمل البيانية المؤسسة على علاقات المعاني : إجمالا وتفصيلا ، تأسيسًا وتوكيدا ، تناظرا وتقابلا . . .إلخ

● **العنصر الخامس (التركيب النصّي) :**

بناء النصِّ من مجموع معاقد (فصول) كما تراه في سورة البقرة مثلا .

وهذا العنصرُ منْ ألطف محاور النظر ، وأدقِّها ، وهو يتجاوز النظر في التماسُك النصّي الموضُوعِي إلى العناية بالتناسُب التركيبيّ علَى المسْتوى النصّي ، وفي تراثنا العربيّ من الأصُول ما يؤسسُ أركانَ منهاجٍ عليّ فِي هذا .

ومن هذا نشأ علم مقاصد السُّور ، فإذا ما كان علم التناسب قد ولد في صدر الحركة العلمية المدونة ، فإن علم المقاصد كمل على يد برهان الدين البقاعي ،



فهو واضع هذا العلم وضعًا علميا ، وجعل له سلطاناً على علم التناسب ، والسابقون عليْه لم يُعنوا بإخضاع علم المناسبات لعلم المقاصد ، فتم ذلك على يدي برهان الدين البقاعي .

● **العنصر السادس :**

وهو خاصٌّ بالبيان القرآنيّ .

بناء القرآنِ الْكريمِ من مجموع سور هي أربعَ عشرة ومئة سورة ، والنظر في هذا العنصرُ من ألطف ما يعانيه المتدبربلاغة القرآن الكريم .

وهذا لا تكاد تجدُه في غيْر ميراثِ الْعقل البلاغيِ الناظِر في البيان القرآنيّ ، فلا يكاد يتأتّى لناقد في أي بيانٍ بشريّ إبداعِي بأيٍّ لسانٍ ، ممًّا يَجعلُه من فرائد فوائد منهاج النظر البلاغيّ في الخطاب .

* * *

● **المحور الثاني : المعنى البيانيّ القائم في الصورة .**

أريد بالمعنى البياني المعنى الذي يفهم من الصورة ، فهو معنى تصويري ، وليس معنى عقليًا أجرد ، فقولنا بياني منظور فيه إلى مخرجه ، ومُسْتَنبَطِهِ .

وهذا المعنى لا يعرف إلا بالاستنباط من الصورة البلاغية ، ولهذا الاستنباط طرقه ووسائله ، قد عُنِي العلماء بها .

والعلماء يتفاضلون في هذا المحور تفاضلا كبيراً .

والمعنى البيانيّ معنى متكاثر لا يخلُق على كثرة الرد أي لا يبلى ، ولا ينضب ، ولا تنتهي عجائبه ، ولايملّه العلماء ، وكلّما زدته تدبرًا زادك عطاء وافرا ، فهو من كرمه يعطيك على قدر ما تملك من أدوات التلقي وأوعيته وآلياته .

والمعْنى الذي يشْتغِلُ البلاغِيّ بالبحثِ عَنْهُ واسْتنباطِه وَفق أصول وضَوابط الاسْتنباط العلمِيّة ، ليسَ بالمنْحَصِرِ فِي المَعانِي النفْسِية التي ينشَغِلُ بِها النقّادُ في تذوّقِ الشّعـر ، بلِ البلاغِيّ يتذوّقُ المعنَى التشْريعِي في آيات الميراثِ ، والحدود ، والقصِاصِ ، والمداينة ، انْشِغالَه بالمعنى البيانيّ فِي آيات التّثقِيف النّفسي .

والذين حسِبوا أن العقل البلاغيّ ليسَ له إلاّ أنْ يُعنى بهذه الأخيلة وما تثمرهُ من صورٍ بلاغيّة جزئية وكليّة ، وأن ولوجَه النظر اسْتنباطًا لمعان غيْرِ منْداحة فِي نسيجِ الصور الخياليّة ، أولئك لم يُحسِنُوا العرْفان بطبيعَةِ الْعقلِ البلاغِي ورسَالتِهِ ، ولَمْ يحسُنوا الْعرفان بالعلاقَة بيْن منهاجِ النظر وخصائصِ الخطاب المنْظورِ فِيه بهذا العقل .

غاية العقل البلاغيّ ، ومنهاجُه وأداتُه ناظرًا في فريدة منْ فرائد الْكلمة الشاعـرة ، غيره غـايةً ومنْهاجًا وأداة ناظرًا في سـورةٍ منْ سُور القرآن الكـريم أو حديثٍ من بيان النبوة المتفرّد ، ومنْ يغفلُ عنْ ذلك فقد غفَلَ عنْ أمرٍ جليلٍ .

ومنْ حصَر العقلَ البلاغيّ فِي هذه المهمة : البحث عن المعاني المكنونة في الصُورة الشعرية الخيالية ، فخيرٌ له ألاّ يشْتغلِ بِه ، فمثلُ هذا لا يقيم المرءَ على بابِ الجنّةِ يومَ الْقيامة ، وكلُّ علْمٍ لا يحملكُ إلى ثَبج الجنّة فالاشْتغال بغَيْرِهِ أوْلَى.

وما نظرُ البلاغِي في الكلمةِ الشاعرة إلا أداة وسبيلٌ إلى حُسْن التدبر في بيانِ الوحْيِ قرآنًا وسُنّة .

* * *

● المحور الثالث : وجه دلالة الصورة على المعنى

أي طريق دلالة الصورة المسموعة من البيان القرآني على المعنى القرآني

المفهوم من الصّورة ، فإن بعض المعاني القرآنية تدل عليه الصورة دلالة مباشرة ، وهذا تجدُه كثيراً في المعاني الجمهوريَّة ، وبعض المعاني القرآنية والنبويّة تدلُّ عليه الصُّورة المسموعةُ دلالةً لطيفة (غير مباشرة)

وهذا يحتاجُ المرءُ معه إلى مزيدِ تدبُّرٍ ، وهذا يكونُ في المعاني الإحسانية ، وهو ما يعرف بالمعاني التثقيفية التي تهذب النفس وتهيئها لتلقي عطاء الله ﷻ ، والبلاغيون مشغولون بهذا الضرب من المعاني .

* * *

• المحور الرابع : الأحوال المقتضِية الإبانة عن تلك المعاني بتلك الصور .

هذا المحور هو جوهر النظر البلاغي ، لأنّ علم البلاغة هو العلم الذي يعرف به مطابقة الكلام لما يقتضيه ظاهر الحال أو باطنه .

ولا تكاد تجد مسألة في علم البلاغة إلا وهي مرتبطة بهذه المطابقة ، ولا تقف على مستوى المطابقة إلا بمعرفة الأحوال ، وما تقتضيه من خصوصيات التركيب ومزايا التصوير ولطائف التنغيم .

وأهل العلم ببلاغة العربية يتفاوتون في الوعي بذلك تفاوتا ظاهراً .

* * *

• المحور الخامس : أثر الصورة في المعنى وفي المتلقي .

هذا المحور من المحاور المهمة ، أما الأثر الأول فيدركه المتدبر حين يتأمل المعنى في صورته وسياقِه ، ثم يقرنه بما يمكن أن يعبر عنه بصورة أخرى من البيان ، فينظر الفرق بين الأمرين .

هذا الفرق هو الأثر الذي تحدثُه الصورة في المعنى .

وعبد القاهر ينتهج مثل هذا النهج كثيرًا في كتابه أسرار البلاغة ، فأنت تراه ينظر في المعنى البياني في صورته ، ثم يصوغه في عبارة أخرى ، وينظر فرق ما بيْنهما .

وهذا منهاجٌ عليّ يعين على إبصار معالم وملامح أثر الصورة في المعنى .

أما أثر الصورة في المتلقي فإن المتدبر يدرك هذا الأثر في نفسه إذا ما سمع صورة من البيان القرآني ، وكان أهلا لأن يتلقى هذا البيان بما يملكه من وسائل التلقي عن الله ﷻ بيانه ، وفي الوقت نفسِه يقارن بيْن حاليه قبل أن يسمع الآيات ، وقبل أن يتدبرها ، وحاله من بعد ذلك ، وكذلك يوازن بين حاله حين يسمع الصورة القرآنية للمعنى ، ثم يقدر للمعنى صورة تعبيرية أخرى ، ويبصر حاله في الأمرين ، فيدرك الفرق ، ذلك الفرقُ هو أثر الصورة التعبيرية في نفس السامع .

هذا المحور التأثيريّ ذو أهمية بالغة في إدراك بعض الإعجاز البلاغيّ للقرآن الكريم ، والتفرّد البيانيّ لبيانِ النبيّ ﷺ ، وهو أصل لما يعرف بالإعجاز التأثيري للقرآن الكريم ، والبيان النّبَويّ الْعَليّ .

وقد نبه «أبو سليمان الخطابي : ت ٣٨٨هـ» إليه في رسالته «بيان إعجاز القرآن» قائلا : «في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناسُ ، فلا يكادُ يعرفه إلا الشّاذ من آحادهم ، وذلك صنيعه بالقلوب ، وتأثيره في النفوس»

وهـذا الصنيع والتأثير يزداد موقعـه في النفس إذا ما تأملت بلاغـة بيانه ، ولا تكاد تجد جملة من جمل القرآن الكريم ، أو البيانِ النبويّ إذا ما أحسن تدبر بلاغة بيانها في سياقها ومقصود سِياقِها ولحاقها وسورتها إلا فعلت في النفس من التأثير ما لا يخفى .

* * *

سياق البيان :

آية الوضوءُ هي السادسةُ من سورة «المائدة» المفتتحة مضمونها البيانيّ والتشريعيّ بقول الحق ﷻ : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾

ولعلّ في تدبر هذا المفتتح عونًا على استبصار دقائق وحقائق سائر السورة ، ولا سيما آية الوضوء : مقصودنا الرئيس .

(علاقة سورة المائدة بسُورة النّسَاء)

سورةُ «المائدة» ذات اعتلاق بيانيّ تشريعِيّ وتهذيبِيٍّ جدّ بالغٍ بسورة «النساء»، ومنزلتُها من سورة «النساء» منزلة «آل عمران» من سورة «البقرة»

وإذا ما كانت الزّهراوان (البقرة وآل عمران) قد تناولتا تقرير أصول عقديّة ، وأعلاها الإيمان بالغيب الذي ثمرتُه التّقوى ، وصَفاءُ التّوحيد،[1] فسورة «النّساء»

---

(١) إذا ما كانت سورة الفاتحة (أم الكتاب) استفتحت بيانها بالحديث عن الله ﷻ وصفاته ليكون المرءُ على علم وعرفان بصفات المتكلّم بهذا البيان ، فإنّ سورة «البقرة» استفتحت بيانها ببيان صفات البيان نفسه : الكتاب الذى أنزله على خاتم رسله ﷺ :
﴿ الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة:١،٢) ليكونَ المرءُ أيضًا على علمٍ وعرفانٍ بصفات هذا الكتاب فيُؤوّل بيانه ويتدبّرُه بما يتناسبُ مع قدر هذا الكتاب ، وجلالِ منزِله .
واستفتحت سورة(البقرة) صفات المتقين بأنهم الذين يؤمنون بالغيب ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ وكانت فاتحتها بـ(ألم) من أسرار الغيب ، فمن افتتح تلاوة الآية مصدّقًا بأنّه من عند الله ﷻ ، وأنّه ذو معان وأسرار وأنوار تعجز الخلائق كان ذلك التّالي في ثبج الإيمان بالغيب .
=

و«المائدة» تناولتا تقريرَ فروع حكميّة تشريعيّة ، فكانتا إنماءً لما أسسَّه البيانُ القُرْآنيّ في الزهراوين .

(علاقَة سُورة المائدةِ بسُورَةِ آلِ عِمْران)

وإذا ماكانت سورة البقرة «سنام القرآن» قد عنيت بالتقوى والأتقياء ، وتكررت فيه مفردات هذا الأصل(التقوى) على نحو لم يتكرر في سائر القرآن الْكرِيمِ ، فسورةُ النساء كذلك ذات عناية بالتقوى والأتقياء ، ترى ذلك جليا في استهلال كل .

وإذا ما كانت سورة «آل عمران» ذات عناية بالاصطفاء والمصطفين الأخيار وهم أهل الإحسان ، وحديثها عن «آل عمران» وعن الراسخين في العلم آيةٌ على ذلك ، فسورةُ «المائدة» كذلك ذات عناية بالتصعيد في مقامات القرب والاجتباء لا تخفى على متدبر ، ولذا نرى اشتراك السورتين : «آل عمران» و«المائدة» في تأكيد أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يحب المحسنين

ورد ذلك في كل واحدة منهما مرتين ،[1] بينما لم يذكر في غيرهما إلا في سورة «البقرة» مرة واحدة :

= وسورة (آل عمران) افتتحت بيانها بالحديث عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ووحدانيته ، والله ـ تعالى ـ هو الغيب المطلق ، وما آمن عبد مثل إيمانه بغيبٍ ، وكان حديثُها عن تنزيل المحكم والمتشابه ، وموقف الراسخين في العلم منه التسليم ﴿ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران:٧) يتبيّن لك أن القرآن الكريم أسّس بيانه في الزهراوين على الإيمان بالغيب وأعلاه الإيمان بوحدانية الله ـ تعالى ـ .

(١) قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (آل عمران:١٣٤) وقال : ﴿ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (آل عمران:١٤٨) وقال في سورة المائدة : ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ وَنَسُوا۟ حَظًّا =

﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة:١٩٥)

وحديث «المائدة» عن سيدنا «عيسى» عليه السلام والحواريين، جِدُّ جلي، مما يبرزُ لنا ملامحَ التَّناظُر بيْن كلٍّ من سورتيْ «آل عمران» و«المائدة»، كذلك العلاقة بين سورتي: «البقرة» و«النساء» ممّا يُؤكِّدُ أنَّ منزلة سورة «المائدة» من سورة «النساء» كمنزلةِ سورةِ «آلِ عمران» من سورة: «البقرة».

يُعلى كلَّ ذلك للبصرِ والبصيرةِ عنايةُ سورةِ «المائدة» بالتَّصعيدِ الإيمانيِّ للأمَّة، كيْما تَرتقِي في دَرَج مقامات القرب من الله سبحانه وتعالى، فيكونُ لهم يومَ ينفع الصادقين صدقُهم ما وعد به الحق - عزَّ وعلا - الصَّادقين في آخر سورة «المائدة».

* * *

تبصُّر البيان:

في نور ذلك كله أتدبر فاتحة سورة «المائدة»:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾

لعلّي أستطيع الاهتداءَ بشعاع منه إلى أن أطوّف حولَ حمى المعنى الإيمانيّ في آية الوضوء:

- مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة:١٣) وقال في السورة نفسها: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة:٩٣).

استهلّت السُّورَةُ بِنداءِ ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وكان نداءً مباشرًا من اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يأمر نبيّه ﷺ أن ينادي عليهم ، فيقول له مثلا : قل يأيها الذين آمنوا إيذانًا بأنـه لا قطيعةَ بين الحقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى والمُنادَى عليْهِمْ ، فهمْ أهلٌ لأن يناديهم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نداء هداية إلى الخير ، وفي هذا مِنَ الإثارة لعزائمِ أهلِ البصيرةِ ما يكفي لشحذ قواهم ، فيقبلون على ما أمروا به ، فهذا التركيب فيه من تثقيف النفس ما يعينها على أنْ تقبلَ على ما تُؤمرُ بِهِ وتُنْهَى عَنْهُ بعزم منبعث عن رضا ومحبة .

ومن السنن البيانيّة للقرآنِ الْكَرِيمِ أنّـه يمزج السياق التكليفي أمْرًا ونَهْيًا بالتثقيف النفسيّ ، كيما تقبلَ النفوس المكلّفة إقبال عرفان بما تؤمَرُ بِهِ وتُنْهَى عَنْهُ ، وعرفان بما لها إن أقبلت وما عليها إن أدبرت ، فكأنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جعل هذا تفضّلا منه ـ حقًّا لعباده عليه ، وفي هذه تربية للأمة أن تكون علاقتها بالآخرين قائمة على العرفان وتبيان الحقوق والواجبات ، وألا يتسلّط أحدٌ على أحدٍ وإن كان سيّده وأباه وأميره .

المهمّ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يصدر أوامره ونواهيه بهذا النداء : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وقد تكرر في هذه السورة أكثر مِمّا تكرّر في غيرها من السور ، فقد وردت هذه الصيغة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ فِي هذه السورة ست عشرة مرة [(١)]

---

(١) جاءت هذه الصيغة (١١) إحدى عشرة مرة في سورة البقرة ، و(٩) تسع مرات في سورة النساء ، و (٧) سبع مرات في سورة آل عمران ، وسورة الأحزاب ، و(٦) ست مرات في سورة الأنفال ، و(٥) خمس مرات في سورة التوبة وسورة الحجرات .

ولمْ يأت نداء الذين كفروا في الدنيا بغير (قل) وجاء في مرة بقل نداء الكافرين في أول سورة الكافرون ، ومن الملاحظ أنّـه لم يأتِ في القرآن الكريم صيغة (يأيها المؤمنون) ولا (قل يأيها المؤمنون) والذي جاء : ﴿ وَتُوبُوٓا إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٣١) على هذه الصيغة : حذف حرف النداء ، وحذف ألف(ها) :(أيّه) وتقديم الأمر على النداء ، فلم يقل : ياأيها المؤمنون توبوا إلى الله جميعًا ، وكلّ ذلك يفيضُ في قلبِ المتدبر معانيَ إحسانيّة .

وهذا يبيّن لنا عظيم عناية هذه السُّورة بهداية الذين آمنوا إلى ما يجبُ عليه التمسك به ، وما يجب عليهم اجتنابهم ، وهذا هو معْنَى التكْليف ، فهي بحق سورة ذات اعتناء بأحكام المرغوب فيه والمرغوب عنه ودرجات كلّ .

وفي مباشرة النداء معنى آخر لطيف هو الإيماء إلى أن هذه الدعوة باقية بقاء الحياةِ ، وأنَّ الوفاءَ بالعقودِ سيكونُ سمةَ هذهِ الأمّة ، وأنّ الدّعوة المحمّدية واصِلَةٌ إلى ما يصلُ إِلَيْهِ الليلُ أو النهار[1] ، فنداءُ الحق لا يخْلَقُ ولا ينقطِعُ ولا يفتُرُ ولا يُعاقُ ، وأنَّ الأمّةَ ستظلُّ تسمعُ دعوةَ ربّها ما بقِيتْ حياةٌ ، كلُّ ذلك من مثيراتِ الأمَّة إلى الالتزامِ والسَّعيِ إلى يفَاعِ الطّاعَةِ .

وكان النداءُ بـ(يا) ـ شأنُه في القرآنِ الكريمِ كلِّه ـ لأمورٍ منْها :

- أنَّ أم أدواتِ النّداء فِي الْعربيّة هو (يا) والْعدُول عنْها إلى غيْرها (الهمزة) أو (أيا) يكون عنْ مقتَضٍ يبعثُ عليْهِ .
- الدِّلالة على أنّ المُنادَى عليه لا هو بالقريب البالغ ولا بالبعيدِ المُنقطعِ ، بلْ هو فِي مقامٍ تغشاهُ الغفلةُ ، ولا تُطبِقُ عليه ، فإذا ما نُبِّهَ انْتبه ، وفي هذا كشف للأمة عن حقيقتها ونوع معابتها ، وشأن أولى الألباب إذا ما كشف حكيم لهم حقيقتهم اتعظوا واتقوا .

---

(١) روى الإمام أحمد في مسنده بسنَدِهِ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الأَمْرُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَلاَ يَتْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ مَدَرٍ وَلاَ وَبَرٍ إِلاَّ أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ بِعِزِّ عَزِيزٍ أَوْ بِذُلِّ ذَلِيلٍ عِزًّا يُعِزُّ اللَّهُ بِهِ الإِسْلاَمَ وَذُلاًّ يُذِلُّ اللَّهُ بِهِ الْكُفْرَ». وَكَانَ تَمِيمٌ الدَّارِيُّ يَقُولُ قَدْ عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي أَهْلِ بَيْتِي لَقَدْ أَصَابَ مَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمُ الْخَيْرُ وَالشَّرَفُ وَالْعِزُّ وَلَقَدْ أَصَابَ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ كَافِراً الذُّلُّ وَالصَّغَارُ وَالْجِزْيَةُ . (حديث :١٧٤٢٠) ورواه أيْضًا في مسْند «المقداد بن الأسود»

وممَّا يُلاحظ في الرسم القُرْآني لأسلوب النداء : يأيها الذين آمنوا أنـّه يحذف ألف (يا) ويجعلها « ياءً » تتلوها همزة « أيُّها » هكذا ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ﴾ وظاهر الرسم الإملائي أن تكتب هكذا (ياأيها)

أفهمُ من هذا أنَّ البُعدَ الّذي في (يا) المستقبل من الامتداد الصوتي للألف في(يا) لا يبلغ مداه بل هو بعدٌ وسيطٌ مقتدَر عليه ، وهذا إشارة للمنادَى أنـّه بملكِه أن يقترب من مناديه ﷻ إن أطاعه ، ولم يأتِ النداء بالهمزة كيما لا يغتر المُنادَى بأنّ من يناديه قريبٌ لايحتاج الوصولُ إليه اجتهاد فِي الطاعة ، فجاء البيانُ بـ« يا » محذوفة الألف ، وهذا من لطائف المعاني التي يمكن استرواحها من الرسم القرْآني ، وهو رافدٌ من روافد المعاني الإحسانية اللطيفة الطريفة .(1)

والتَّعبيرُ عن المُنادَى عليه بقوله (الَّذينَ آمَنُوا) إيماءٌ إلى أنَّ هذا الفعلَ عقْدٌ أبْرمُوه بين خالقهم وأنفسِهم ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) ، فأوَّلُ العُقودِ وأحقُّها بالإيفاءِ عقدُ الإيمانِ والطَّاعةِ .

وفيه ـ أيضًا ـ إيماءٌ إلى أنَّ هذا الفعلَ هو آيةُ هذه الأمَّةِ ، وجوهرُ شخصيّتِها العَقديَّة ، وكأنَّه لاتعْرِيفَ لهم إلاَّ بذلك الفعلِ شأنُ التعريفِ بالاسْم الموصول في شِرعةِ البيانِ (2)

---

(1) الرّسْم القُرْآنيّ أداةٌ منْ أدوات تصوير المعنى ، ولا سيّما المعاني الإحسانية التي لايتوقفُ على العرفانِ بِها بقاءٌ فِي الإسْلام ، ولكن يكتسبُ بتدبّرها فيضٌ من العرفان الباعثِ على الإقبال علـى الله ﷻ إقبال محبّة واعتزاز بالانتساب إلـى أن يـكـون المـرء عبداً لَه وحده ﷻ وإذا عجز بعضُنا عن استنباط معاني إحسانية من الرسم القرآني ، فليس من العَدل أن يجعلَ عجزَه دليلا على أنـّه ليس هنالك معان ، فلعلّ العلة أنـّه لَم يملك أداة الإبصار للشمس ، فظن أن الوقت ليلٌ دامس ، وإنكار أَن يقُوم في الرّسْمِ القُرْآني دلالةٌ علَى معان لايقدَحُ فِي إيمانِ العبْدِ ، ولا يُنكر عليْهِ إنكارُه .

(2) المتدبر للْخطابَ القرآني يدرك أنَّ للقرآن الْكريم منهاجًا عَليًا في البيان بقولِه « الذين آمنُوا » وقَوْلِهِ « المؤمنون » والسياقُ الّذي يعبّر فِيه بهذا غيرُه السياقُ الّذي يعبّرُ فِيه ==

وفيهِ ـ أيضًا ـ دِلالةٌ على أنَّ هذا الإيمانَ لمَّا يزلْ فِعلا مِنْ أفْعالِهم ، وشأنُ الأفعالِ أن تَكونَ عُرْضَةَ التّحوّلِ والزّيادةِ والنّقصِ والانقِطاعِ ، وفي هذا إفزاعٌ لأهلِ البصيرةِ مِن الإخْلادِ فِي هذا المقامِ ، فيسعَونَ إلى استحالةِ الإيمانِ صِفةً مِن صِفاتِهم ، لا فِعلاً مِن أفعالِهم ، فيكونون علَى الأقلِّ من «المؤمنينَ» لا مِن «الَّذين آمنُوا» ، وذلك لا يكونُ إلاَّ بشدَّة الاستمساكِ بالوفاء بالعُقودِ ، والسَّعيِ

==بالآخر ، وليس لك إلا أن تنظر متدبراً لتبصِرَ الفرقَ ، وأوّل ما تلقاه أن الأمر والنّهي في الخطابِ القرآني يوجّه إلى «الذين آمنوا» وليس « المؤمنون» ولا أسْتحضر إلا آية واحدةً جاء فيها الأمر للمؤمنين هي قول الله ﷻ : ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٣١) ولم يكنُ النداء إيقاظيًا بل كان نداء تكريمٍ وتقريب ، ولك أن ترى الفرق في صياغة صورة المعنى فِي هذه الآية ، وصورة المعنَى في قَول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (التحريم:٨) تأمل صورة رسْم النداء في كلٍّ : (أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ) (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وتأمل موقع كلّ من الأمر ، في آيةِ سورة «النور» تقدم الأمر ، وفي آيةِ سُورة «التحريم» تأخر على معهود البيان القرآني ، لاختلاف وظيفة النداء في كل ، فالوظيفة الأسلوبية هنا عيّنت موقع الأسْلوبِ ، وهذا مهمٌّ جدًا في البلاغة القرآنية ، وهذا من الأمور التي قل اعتناءُ البلاغيين بدرسِها فِي أسْلوبِ التقديمِ والتأخير ، وكذلك تأمل صورة المأمور بِه ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾و﴿ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ وكلّ عملٍ جماعِيّ هو أعلى بكثيرٍ من العمل الفرديّ ، فمن أصولِ الإسلام أن العمل جماعِي ، والمسْؤولية فرديّة. والعلْمانيون في ديارنا لا يزعجهم شيءٌ مثلما يزعجهم العمل الجماعي في الدعوة إلى الله ﷻ بلسان الحال ولسان المقال .إنّه مصنع إرهابهم بالحق الذي لا يبخلون بشيء عندهم في حرابه وإبادته . والله ـ تعالى ـ يقول : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (التوبة:١١٩) وهم يقولون : لا ، بل كونوا صادقين فقط. عليْكم أنفسكم . وليسعك بيتك وإلا وسعك شيءٌ آخر لك فيه من فوقك ظلل من العذاب ومن تحتك ظلل من الهوان .

إلى الأخذِ بالعزائمِ وعدمِ الإخلادِ إلَى أدنَى حُدودِ الطَّاعةِ المُشارفةِ تُخومَ المعصيةِ والقطيعةِ ، وإلى عدمِ استِمْراءِ الرُّخصِ الشّرعيّةِ واسْتعذابِها تكاسُلا ، لا اسْتِنانًا .

وهذا ما يجدُرُ استذكارُه دائمًا أمامَ استبصارِ الأوامرِ والنّواهي الواردةِ فِي مُحيط هذه السورة ، إذْ هِي تكليفاتٌ تلحظُ بعينِ القصدِ والرّعايةِ والتّصْعيدِ والتَّسامِي إلَى آفاقِ الإحسانِ ، لا الإخْلادِ إلى وهدة الطّاعاتِ وضحْضاحها .

وجاء التَّكليفُ الإجْمالِي المُستَجْمِعُ كُلَّ تكاليفِ السُّورة الأخذُ بحُجَزِ الَّذينَ آمنُوا مِنَ الدَّرَجِ الأسفلِ إلَى يَفاعِ الطَّاعةِ ، مُعبَّرًا عنْهُ بقولِه سبْحانه وبِحمْدِهِ : ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾.

الفعلُ « أوفوا » أمرٌ من « أوْفَى » مزيدُ « وَفَى » الثلاثي ، ويزادُ الثلاثيّ أيضًا بالتّضعيفِ ، فيقال « وفَّى » وكلٌّ مِن « وفَى » ، و« وَفَّى ، و« أوْفَى » لغاتٌ في معنًى واحدٍ عندَ بعضِ أهْلِ العِلْمِ .

ويقولُ « ابن قتيبة » :« يقالُ وفيْتُ بالعهدِ ، وأوْفيتُ به ، وأوفيْت الكيلَ لا غير » .

أي : أنَّ ما كان حِسّيا إنما يستخدم فيه « أوْفى » وحده ، دون وفَى الثّلاثِيَ ، ولعلَّ وجهَ ذلك أنَّ الوفاءَ والتَّتميمَ فيما كان حسِّيًا ظاهرٌ للعَيانِ ، يُبصره ، فيعلمُه كلُّ ذي عينٍ وعقلٍ ، فكان الدّالُ على ذلك حرفًا ظاهِرا بذاته وبموقِعه من الكلمةِ الدّالة على الحدَثِ ، فالجلاءُ الصّوتِي للهمزةِ جدُّ عظيم ، وتصورها في العَقْلِ يُعْلِي ذلك ويُنْمِيهِ .

والوفاءُ فيما كان غيرَ حِسِّيٍّ قد يكونُ قويًا ، ولكنه خفيٌّ دفينٌ ، فيناسبُه الزّيادة بالتَّضعيفِ ، ولذلك ثَمَّ فرقٌ بالغٌ بين الفعل « وفى » المجرَّد من جهة ، والفِعلين المزيدين من جهةٍ أُخْرَى ، وكذلك بين الفعل « وفَّى » المضعف من جهة والفعل « أوفى » المزيدِ بالهمزة من جهةٍ أُخْرَى .

أمَّا الفرق الأول فالمجردُ يدلّ على مجرّدِ إيقاعِ الحدثِ من غيرِ دِلالةٍ على قدرِهِ ودرجتِه ، كما أنّـه يُمكنُ أن يكونَ لازمًا كما فِي : وفى البِناءُ ، والشّهرُ ورِيشُ الطَّائرِ ، أيْ تمَّ ، ومنْه دِرْهَم وافٍ . ويُمْكِنُ أن يكونَ متعدِّيًا كما في «وفى محمّدٌ عملَه» أي تمّه ، بينما يدلُّ كلٌّ مِن «أوْفَى» و«وفَّى» بما فيهما من زيادة مبنًى على صفةٍ من صفاتِ إيجادِ الحدَثِ .

وأمّا الفرقُ الثَّاني ، فالزّيادةُ بالهمزة غيرُ الزّيادةِ بتضْعيفِ العينِ ، تراه في الأفعالِ المُتعدّيةِ بنفسها ثم جاءت على هاتين الصُّورتين ، ولمْ يختلِفْ أصلُ المعنى فِي كُلٍّ . نحو «هَدَى ، وأهْدَى ، وهَدّى» ، فحين تكونُ الزّيادة بالتَّضعيفِ تكونُ أدلَّ على قوّة الحدثِ ، والعنايةِ والاعْتِمالِ له ، أو التّكلّف ، والجَهْدِ في إيجادِه ، أو إخْفاءِ قوّته .

وحين تكونُ الزِّيادةُ بالهمزة تكونُ أدلَّ على ظهورِ الزِّيادةِ في حُدوثِ الفعْلِ أوْعدَمِ التّكلُّف في إيجاده فوق الطّاقة ، ولعلَّ ذلك آتٍ مِن نوعِ الزِّيادةِ وموقعها في كل :

المُضاعفة في قلْب الفعل «عينه» تشيرُ إلى المبالغة في حقيقته ، وكذلك قدْ تُشير إلى توغل الزيادة وتأكيدِ الحدث بتضعيفِ أحدِ عناصرِ الكلمةِ (عين الفعل) فذلك أدلُّ على المبالغة الجُوَّانِيَّةِ ، كما أنَّ في التَّضعيف إخفاءَ حرفٍ في حرفٍ ، وهُو في ظاهرِهِ إضعافٌ ، وفي جوْهرِهِ وحقيقتِه تقويةٌ .

والزّيادة بالهمزةِ في (أفعل) آتيةٌ فِي صدْرِ الفعلِ ، فتشيرُ إلى أمورٍ منها أنَّها ظاهِرةٌ ، وتُؤذن بحدوثها في صدر الحدث ، فهي تمثِّل بداية العناية التي يستطيعها كثيرٌ من النَّاس .

أو لا ترَى أنَّ الأمر من (أفعْل) ليس من قوة الأمْرِ من (فعّل) :

الأوّلُ ليس بالعسير فعلُه على كلٍّ ، والآخرُ قد يعجزُ عنه فُحولٌ ، ولعلّك تلحظه ظاهرًا في قولك « أعْلِمْ محمّدًا كذا » ، وقولك « علّمْ محمّدًا كذا » ، « وأحسنْ عملك ، وحسّنْهُ »

الّذي استَبْصِرُهُ في البيانِ القُرآنيِّ أنَّ الفعلَ (وفّى) المضعف جاء فِي كُلِّ مرَّةٍ مُسندًا إلى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولم يسند إلاّ مرّةً واحِدةً لغيره عزَّ وعَلا :

جاء مسندًا لسيدنا إبرهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ : في قوْلِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴾ (النجم:٣٧) دِلالةً على أنَّ تحقيق تلك التّوفيةِ لا يكونُ إلاَّ مِن الله عَزَّ وَجَلَّ أوْ مِمَّن اصطفاه خليلاً ، فكان له ، ومَعَهُ تأييدًا وتوفيقًا . أما الفعل « أَوْفَى » فقد أُسند إلى غير الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كثيرًا ،[1] ولم يكنْ إسنادُه للحق عَزَّ وَجَلَّ بالْكثيرِ الغالبِ ، بلْ لمْ يأتِ مسندًا إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إلاَّ في قوله جَلَّ جَلَالُهُ :

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ (البقرة:٤٠) على قراءةِ الجُمهورِ ، وقرأ « الزُّهرِيُّ » (أُوفِّ)

(١) من ذلك قوله تَعَالَى : ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٧٧) وقوله : ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران:٧٦) وقوله : ﴿ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الأنعام:١٥٢) وقوله : ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (الأعراف:٨٥) ونحوذلك

بالتشديد ، وقراءةُ الجمهور دالةٌ على أنَّ إسنادَه إلَى اللهِ ﷻ كافٍ فِي الدِّلالةِ علَى نهـايةِ الإِبْلاغِ فِي التَّوفيةِ ، فإِنَّ أَقْدارَ الأَحْـداثِ ودرجتِها قدْ تدلُّ عليهـا صيغةُ الفِعْلِ حينًا ، وقدْ تدلُّ عليها أقدارُ فاعِليها ، فإسنادُ الفِعلِ المُجردِ إلَى اسْمِ اللهِ ﷻ لا يُفهمُ منْه قَطُّ ضَعفُ الحدثِ كما يُفهمُ منْ إسنادِه إلَى غيرِه .

ولَعلَّ قراءةَ الجُمهورِ «أُوفِ» فِي هذِه الآيةِ مِنْ غيرِ تضعيفٍ جاءتْ لِتُعطِي بجانبِ حصانةِ هذه الدِّلالةِ المُستمدَّة مِنَ المُسْندِ إليهِ الفعل (اسمِ الجلالَةِ) ضربًا مِنَ التَّشاكُلِ الأَدَائِيِّ (أَوْفُوا : أُوفِ) ، والتَّشاكُلُ الأَدائِيِّ والكِتَابِيِّ ذُو منزلةٍ بالغةٍ فِي بناءِ المعنَى القُرآنِيِّ وتَشْكِيلِه وتَحْبِيرِه .

نفهمُ من هذا وجهَ الأمرِ الإلهيِّ فِي فاتحةِ سُورة «العُقودِ» بقوله : (أَوْفُوا) دون (وفُوا) : جاء ذلك من فيضِ رحمانيَّته ، حيثُ طلبَ إيجادَ العنايةِ والمبالغةِ بإيقاعِ الفعلِ مِنَ الَّذين آمنُوا كلٌّ على قدْرِه ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة:٢٨٦) ، ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ (الطلاق:٧) ، ولا سيَّما أنَّ المخاطبين في بدايةِ دَرَجِ الطَّاعاتِ الدَّال عليها بقوله ﷻ ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ فكلَّفهُم بِما لايَعجزُون عنْ تحقيقِه .

وإذا ما كان اللهُ ﷻ قدِ اصطفَى الفعل (أَوفُوا) على الفعل (وفُوا) فإنَّه اصطفى في هذه الآيةِ دون غيرِها ذكرَ المأمورِ بالإيفاءِ به باسْمِ العُقودِ ، دون العُهودِ ، علَى الرَّغمِ منْ أنَّ القرآنَ الكريمَ يذكرُ دائمًا كلمةَ العُهودِ ، ولم يذكر كلمة العقود إلا في هذه الآية .

أليس في هذا الاصطفاء لكلمة العُقُودِ هنا دِلالةٌ ؟

إذا نظرت في المفارقة الصوتية بين الكلمتين (العقود / العهود) رأيت عين الأولى (قافًا) وعين الأخرى (هاءً) والهاء حرف مهتوت فيه ضعف ، فالعقد

أقوى من العهد ، وكأن في العهد وعدٌ ، وفي العقد توثيق لذلك الوعد بالعقد عليه حتّى لا يُنقض .

يقول أبو بكرٍ الجصَّاص (ت :٣٧٠ هـ) :

«رُوى عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما ، ومجاهدٍ ومطرف والربيع والضحاك والسّديّ وابن جريج والثورىّ قالوا : العقودُ في هذا الموضوع أراد بها العُهُودُ[1]»

وهذا المروى عن السَّلفِ لايُؤخذُ علَى ظاهِرِهِ ، فهمْ أجلّ فقهًا من أن يتوارى عنْهمُ فرقُ ما بينَ «العُقودِ والعُهود»، وسوف تَرَى وجه قولهم ذلك من بعد حين.

يقول الرَّاغب الأصفهانيُ (ت:٥٠٢هـ): «العقدُ : الجمعُ بيْن أطْرافِ الشَّيْءِ ، ويُسْتَعْمَلُ ذلك فِي الأجسامِ الصُّلبة كعقدِ الحبل ، وعقدِ البناء ، ثم يستعار ذلك للمعانى» .

و«العهد : حفظُ الشَّيْءِ ومُراعاتُه حالاً بعدَ حالٍ ، وسُمِّيَ المَوْثِق الذي يلزَمُ مراعاتُه عهدا» [2] .

فالعقد يُلحظ فيه الإحكام والتوثيق ، ولذا قال الزَّجَّاجُ (ت : ٣١١ هـ): «العقودُ أوكدُ مِنَ العُهودِ» [3]

ونصّ «الجصّاصُ» على أنَّ «العقدَ ما يعقدُه العاقِدُ علَى أمْرٍ يفعلُه هُو أويعقِد علَى غيرِه فعله على وجه إلزامه إياه ؛ لأنَّ العقدَ إذا كان فِي أصْل اللغة الشَّدَّ ، ثُمَّ نقل إلى الأَيْمانِ ، والعقودُ عقودُ المُبايعاتِ ونحوها ، فإنَّما أُريدَ بِهِ إلزامُ الوفاءِ بمَا ذكرَه فِي إيجابِهِ عليْه ، وهذا إنَّما يتناولُ منه ما كان منتظرًا

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لأبي بكر الجصّاص ٢/٤١٤ ، ط . دار الفكر بيروت ١٤٢١هـ .

(٢) ينظر : المفردات في غريب القرآن : مادة (عقد) ومادة (عهد)

(٣) ينظر : البحر المحيط ٣/٣١١

مُراعًى في المستقبلِ من الأوقات ، فيُسمّى البيعُ والنكاحُ والإجارةُ وسائرُعقودِ المعاوضاتِ عُقودًا ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهُما قدْ ألزمَ نفسَه التَّمامَ عليه ، والوفاءَ به ، وسمّي اليمين على المستقبل عقدًا ؛ لأنَّ الحالِفَ قد ألزمَ نفسَه الوفاءَ بما حلَف عليه من فعلٍ أوْ ترْكٍ ، والشركةُ والمضاربة ونحوها تسمى أيضا عقودا لما وصفنا من اقتضائه الوفاء بما شرطه على كلٍّ واحدٍ من الرّبح والعمل لصاحبِهِ وألزمَه نفسَه ، وكذلك العهدُ والأمانُ ؛ لأنَّ معطيها قد ألزم نفسه الوفاء بها ، وكذلك كلُّ شرطٍ شرطَه إنسان على نفسه في شيء يفعله في المستقبل فهو عقد ، وكذلك النذور ، وإيجاب القرب وما جرى مجرى ذلك . . . .»[1]

فكان الفرقُ بينهما أن العقدَ فيه معنى الاستيثاق والشدّ ، ولا يكون إلا بين اثنين ، والعهدُ قد ينفرد به واحد[2].

وفسَّر «الزمخشري» (ت : ٥٣٨ هـ) :[3] «العقد بأنه : «العهد الموثق ، شبه بعقد الحبل ونحوه». قال الحطيئة :

قَــومٌ إِذا عَقَــدوا عَقــداً لِجــارِهِم ... شَدّوا العِناجَ وَشَــدّوا فَوقَــهُ الكَرَبــا

وعلى ذلك فكل عقدٍ فهو عهدٌ معقودٌ ، وليس كلُّ عهد عقدا ، فالعهد أعمّ ، والعقد أخصّ ، فقول ابن عباس وتابعيه أنَّ العقودَ في هذا الموضع أراد بها العهود ، يشيرُ به إلى أن الله ﷻ لم يخصَّ العقود «العهود الموثقة التى يكون بين اثنين فأكثر» من دون العهود غير الموثقة ، والتى تكون من طرف واحد بإيجاب الوفاء حتى يفهم عن طريق ما يسميه الأصوليين «دليل الخطاب» أو «مفهوم المخالفة» أنَّ تخصيص العقود بالذكر يفهم عدم الأمر

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/٤١٦،٤١٧

(٢) ينظر : روح المعاني للألوسيّ ٦/٤٨ ، ط . ١٤٠٣هـ ـ دار الفكر ـ بيروت

(٣) ينظر : الكشاف ١/٥٩٠ ، ط . ١٣٩٢هـ ـ الحلبي ـ القاهرة

بإيفاء العهود التى لا تدخل في مسمى العقود، فإن هذا الفهم غير مقصود إليه، ولم يُسق الكلامُ إليه سوقًا أصليًا ولا تبعيا، كما يقول الأصوليون. بل المعنى على أنَّ كلَّ عهدٍ مع الله إنّـما هو عقدٌ.

و«ال» في قوله «العقود» ليست للاستغراق، فيجب الوفاء بكلّ عقدٍ، وإن خالف الشرع، بل «أل» فيه عهدية، أريد بالعقود ما لم يخالف الشرع، بدلالة قوله ﷻ: ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ ﴾ (النحل:٩١) فكأنه قيل أوفوا بما جاء به الشرع.

يقول «البقاعيّ»: «وهي تعم جميع أحكامه ﷻ فيما أحل أو حرم أو ندب على سبيل الفرض أو غيره، التي من جملتها الفرائض التي افتتحها بلفظ الإيصاء الذي هو من أعظم العهود، وتعم سائر ما بين الناس من ذلك، حتى ما كان في الجاهلية من عقد يدعو إلى بر، وأما غير ذلك فليس بعقد، بل حل بيد الشرع القوية»[(١)]

ويحمل على ذلك كلُّ عهد بين مُسلمٍ ومسلم لايخالف الشرع؛ لأنَّ الإسلام قد وثَّق وأحكمَ كل عهدٍ لايحرّم حلالاً أو يحلل حرامًا بين مسلمين، فصارت عهودهم عقودًا، فجاء بكلمة «عقود» في صدر سورة «المائدة» لتشملَ ما كان بين المسلم وربِّه، والمسلمِ وأخيه المسلم، والمسلم وكلِّ ذى عهدٍ موثقٍ من غير المسلمين حتَّى عقودِ الجاهلية التى لا تتعارضُ مع كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ فالعقود هنا عامّة، وأعلاها وأولاها «عقودُ الله ﷻ التى عقدها على عباده وألزمها إياهم من مواجب التكليف ... في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه»[(٢)] فذلك أولاها وأعلاها.

---

(١) ينظر: نظم الدرر ٢/ ٣٨٥، ط. بيروت ـ دار الكتب العلمية

(٢) ينظر: الكشاف ١/٥٩١



وكان من بالغ الحمل على كمال العناية بالوفاء أن جاء بحرف «الباء» في قوله : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ وكان يمكن أن يقال : أوفوا العقود أي أتمّوها ، ولا تجعلوها ناقصة ، و«الباء» حرف يأتي حاملا معنى الإلصاق المتضمن معنى التمكّن ، فأنت تقول أخذت الكتاب ، وأخذت بالكتاب ، يدلُّ الثلاثي على إرادة الدّلالة على عظيم تمكنك من الأخذ ، ومزيد عنايتك واهتمامك به .

وترى هذا بينًا في قول الله ﷻ : ﴿ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (الأعراف:١٤٥) فلم يأت البيان بـ«يأخذوا أحسنها» ، الفرق بين البيانين غير خفيّ ، ومن وجوه المعنى المحتَمَلَةِ أن يضمّن الفعْلُ (أَوْفُوا) معنَى «تمسّكوا» أي تمسّكوا بالعُقُود ، فيحملُ الفعل(أَوْفُوا) حينئذٍ معنى «التّمام» و«التّمسّك» .

ولا يتأتّى ألبَتّة أن يكونَ مِنْ معَانِي «البَاء» فِي «﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ التّبعِيَضِ ، لا فِي الفِعْلِ (أَوْفُوا) ولا فِي المَفعُولِ (الْعُقُودِ) فهذَا لايليقَنّ بِهَدْيِ الإسْلامِ .

صدر السورة كما ترى اتخذ من اصطفاء الفعل (أوفى) دِلالة على أنَّ الله ﷻ لم يكلفهم ما لايطيقون ، فلم يقل(وفوّوا) واتخذ من اصطفاء الباء دِلالة على وجوب العناية بما يطيقون من الوفاء ، فكل من أطاق منه ضربًا وجب عليه العناية به والتمكّن منه ، والإعراض عن التهاون فيه ، واتخذ من اصطفاء كلمة (العقود) دلالة على أن كل عهد جاز في الشرع فهو في خلق الإسلام عقد أي عهد موثق ، فالمسلم عهده عقدٌ في كافة مجالاته .

وهذا الاستهلال مؤذن بأن ما يأتي في هذه السورة من الأمر والنهي الإلهي يجب على كلّ مسلم أن يقف منه موقف الوفاءِ بالعقد ، وقد كثر في هذه السورة النداء على الَّذين آمنوا ثُم أمرهم أو نهيهم ، ولم تأتِ سورة بمثل ما جاءت به

سورة «المائدة» ، وكأنّ ما فيها من أمر ونهي إلهي هو مائدة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لأمة نبيه محمدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وقد صدّر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تفصيلَ ما أحْكم ، وتبيين ما أجملَ في هـذه الفـاتـحـة : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ بذكر الربوبية ، حيث أحل لهم الطيّبات وحرَّم عليهم الخبائث ، فعليهم أن يلتزموا بعهد «ألست بربكم ؟ قالوا بلى» فيحلوا ما أحلَّ ، ويحرموا ما حرَّم ، ويؤدوا ما فرَض ، وأعلاه الصَّلاة ، فجاء الأمر بالإيفاء بعهدِ الصّلاة عَقِبَ الحديثِ عمَّا أحلَّ الله من الطّيباتِ مأكلا ومنكحًا ، وهما حظُّ الجسد تهيئة لاستيفاء حظِّ الرُّوح من التطهير الحِسِّيِّ والمعنويِّ ، والوضوءُ من أقوى السُّبلِ إلى التَّطهير الحِسِّي والمعنوى الصَّاعد بالذين آمنُوا إلى يفاع القرب .

فالوضوء عقد تطهير يجبُ الوفاء به على قدر الطاقة ، والأخذ بالعزيمة لا من قبيل الإخلاد إلى سفح الطاعاتِ وحضيضها ؛ ولذا جاءت آيةُ الوُضوءِ في مساقٍ يدعُو إلَى الارتقاءِ إلى مدارِج الإحسانِ ، سواءٌ فى هذا تنزُّل الآية على لاحب نظمِ سورة «المائدةِ» ، أوْتنزُّل السُّورة نفسِها على لاحبِ نظمِ سُورِ القُرآنِ كلِّه .

النَّهجُ التَّركيبيُّ لآيةِ الـوضـوءِ يؤذنُ بـهـذا التَّصعيدِ والارتـقـاءِ الإيـمـانـيِّ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦) .

تفتتح آية الوضوء بما تفتتح به السورة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ فكان فيه ما في فاتحة السورة من تأكيد ، وتأطيد التذكيرِ بما أخذَ عليهم من ميثاقِ الإيمانِ بما أعلنُوه من إيمانهم بالله ﷻ ورسولِه ﷺ .

وفيَ قوله : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ كان اصطفاء « إذا » الدَّالة على تحقيق مدخولها في الكثير الغالب إيذانًا بأنَّ هذه الأمّة إلى الطاعة أقربُ ، وأن سوادها الأعظم يسعَى إلى القيامِ إلى الصَّلاة ، وإلهابًا لها كيما تكونَ عند حُسن ذكر الله ﷻ إيَّاها ، حملًا على أن لا تظهرَ في صورة المُكذِّبِ ربَّه ﷻ

وظاهر بيان أسلوب الشرط في الآية ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ ﴾ أنّ الوضوء مرتّبٌ على القيام إلى الصّلاة ، وهذا يفهم منه أن القيام إلى الصلاة هنا معناه القصد إليها ، تقول قمت إلى كذا أي قصدتُ إليه

وفي اصطفاء (إلى) دلالة على أن قوله « قمتم » لم يرد به القيام الذي هو أحد أركان الصلاة حتى لا يتوهم فرضية الوضوء بعد أداء الصلاة ، كما قد يفهم من ترتيب الغسل .. على تحقيق القيام .

واصطفى قوله « قُمْتُم » دون « أردْتم » دِلالة على أنَّ الإرادة وإن تكنْ فِي شِرعةِ الآخرين فعلاً بالقوَّة ؛ فإنَّها في شرعة الذين آمنوا فعلٌ بالحقيقة ، أوْ ينبغِي أن تكونَ كذلك ، ودِلالة على أنَّ الخيرَ في الإسراع إلى تحقيقِ ما عزمتْ عليه النّفسُ مِنْ طاعةٍ ، وهدايةً إلى أنَّ مِنْ شأنِ الذين آمنوا ألاَّ يدَعُوا الشَّواغِلَ والعوائِقَ تحجِزُ عنْ تحقيقِ مُرادِتهم مِنَ القُرب ، ليكونُوا أمةً فاعلةً ، لا أمةً تنشطُ بِأَمَانِيهَا العِذابِ الكِذابِ ، وتنْكُص بأفعالها ، فَتَخْلُدَ إِلَى الأَرْضِ ، وإيذَانًا بِضَرُورَةِ الاجْتهادِ والاعتمالِ والنشاط إلى الصلاة ، وذلك أنَّ القِيامَ يستوجبُ النَّشاطَ والاعتناءَ والقصدَ في أصْلِ دِلالته ، ولذا أُطلقَ القومُ على الرِّجال دون النساء :

وَمَا أَدري وَسَوفَ إِخالُ أَدري ... أَقَومٌ آلُ حِصنٍ أَم نِساءُ

فشأنُ الرجالِ وحدَهم في زمن العزّة أن ينشطُوا إلى نصرة المستنصِرين .

وفوق ذلك في اصطفاء «قمتم» ملاحظةٌ لِمُتَنَزّلِ الآيةِ ؛ فإنَّها نزلَتْ فِي القِيامِ مِنَ النَّوم .

يقول زيد بن أسلم : معناه إذا قمتم إلى الصلاة مِن النَّوم» ففى ذلك نزلت الآية(١)

وإذا ما كانت العِبرةُ بعموم اللَّفظ لا بخصوص السبب في الغالب ، فإنَّ بعضَ خصائص التراكيبِ تلحظ بعين العنايةِ والاعتبار الأسبابَ إذا لم يكنْ اعتبارُها معطِّلا أو محجِّرا .

وإذا قلنا بعموم اللفظ وهو مطلق القيام ، فظاهرُ البيان أنَّ مطلق القيام إلى الصلاةِ شرطٌ في الوضوء سواءٌ كان على طهر أوْ لا ، وهذا من العموم الذي خصصته السّنة ، فالسّنة بينت أن الوضوء فريضة عند إرادة الصلاة ليس عامًّا حال المريد بلْ يكون الفرضُ عند انتقاض وضوئه ، فإنّ للمسلم أن يصلّى بوضوء واحدٍ من الفرائض في أوقاتها ما شاء ، فإذا انتقض توضأ ، بذلك جاءت السّنّة النبوية :

روى مسلم في كتاب الطهارة بسنده عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى الصَّلَوَاتِ يَوْمَ الفَتْحِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ لَقَدْ صَنَعْتَ الْيَوْمَ شَيْئاً لَمْ تَكُنْ تَصْنَعُهُ . قَالَ : «عَمْداً صَنَعْتُهُ يَا عُمَرُ».

فهذا مخصّصٌ لما جاء به البيان القرآنيّ ، ودالٌّ في الوقتِ نفسه على أن من هديه ﷺ أنّه يتوضّا لكل فريضة ، وإن كان على طهارة .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٤٦٩/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٤٢/٢ ، تحقيق : البجاوي ، ط . دار إحياء التراث العربي بيروت ـ ١٤٢١هـ

ونلحظ في قوله : ﴿ قُمْتُمْ إِلَى ﴾ دلالة على فعل الخروج إلى الصلاة في المساجد ، فكأنه قيل : إذا أردتم الخروج إلى الصلاة ، فاغسلوا ، والخروج يكون عن القيام ، ففيه إيذانٌ بأنَّ الأسمى والأجدَى أن يصلِّي المرءُ الفرائضَ في المسجد ، وأن يتطهَّر فِي بيته لا في بيْتِ الله ﷻ ، فاصطفاء الفعل «قمتم» والحرف «إلى» يؤذن بكل هذه المعانى التى يتخذها أهل البصيرة إلزامًا إحسانيا ، وبهذا يختلفُ المعنى الإحسانيّ المتدفِّق مِن النَّظم عمَّا ينجم من قولنا : إذا أردتم الصلاة فاغسلوا . . .

وإذا ما ناظرت البيان عن موجب الوضوء بالبيان عن موجب الغسل أو التيمم عند فقد الماء حقيقة أو حكمًا ألفيت أن البيان القرآني قد فصّل الموجب للغسل والتيمم ، وأشار بالمناظرة إلى موجب الوضوء .

الآيةُ أشارت إلى الأحوالِ الَّتى تفرضُ الوضوءَ في شِرْعة المُخْلِدين إلى أرْضِ الطَّاعات بذكرِ نظائرِها في حالةِ الطَّهارةِ الكُبرى «الاغتسال» ، وفي حالةِ خليفةِ الوضُوءِ : «التيمم» فقال : ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ (المائدة:٦)

والحالةُ الأُولَى (الاغتسالُ) أعْلَى مِنَ طَهارَةِ الوُضُوءِ وشامِلَةٌ لَهَا .

والأخرى (التيمم) أدْنَى منها وعِوضٌ عَنْها . فكأنَّـه قِيلَ :

يا أيُّها الَّذين آمنوا إذَا أرَدْتُم الصَّلاةَ وأنْتُمْ مُحْدِثُونَ فاغْتَسِلُوا . . .

وإنْ كُنتُم جنُبًا فاطَّهَّرُوا

وإنْ كُنْتُم مَرضَى . . . فَتَيَمَّمُوا

يقول الطبري في تأويلها : «يعني بذلك جلَّ ثناؤه يأيُّها الَّذين آمنُوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاةِ ، وأنْتُم علَى غيرِ طُهْرِ الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وجُوهكم بالمَاء وأيديَكُم إلَى المَرافِقِ» اهـ

استغنى بما ذُكِرَ آخِرًا في الاغتسالِ والتَّيمّم عن ذِكْرِهِ أوَّلاً ، وهُوَ مِنَ الاكْتِفَاءِ الَّذِي هُوَ أَحَدُ ضُرُوبِ شَجَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ .

وكـان مقتضَى الظاهر أن يذكـر أولا ويستغنى آخِـرًا ، ولكنَّـه الإيماءُ إلى مـا هو أسمَى وأعونُ على الارتقاءِ في مقامات القرب .

ثم يأتى بيان أفعال الوضوء الحسّية ، مرتبا بـ« الفاء » على ذلك الشرط المحقق ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾ قوله ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ ذكر فعلين ظاهرين وأربعة أعضاء :

أما الفعلان فغسلٌ ومسْحٌ ، وبينهما مفارقةٌ أدائيّةٌ مستمدَّةٌ مِنْ طبيعةِ الدِّلالةِ اللغوية لكلٍّ ، والعرف الإدراكيّ لها .

و أمّا الأعضاءُ الأربعةُ فبينها من حيثُ هي علائقُ ، وكذا من حيثُ ما يقع عليها من أفعال .

* * *

قوله : ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾ جاء الفعل مقترنا بالفاءِ الموحية بالسَّببية والتعقيب ، إيذانًا بعلو الإسراعِ إلى إيجادِ أفعالِ الوضوءِ بمجرَّدِ إرادةِ الصَّلاةِ بالقُوَّة ، وذلك بدخولِ وقتِ الصَّلاة ، أوْ بالفعلِ ، وذلك بالقصدِ والقيامِ إليها . ودِلالةً على وجوبِ البَداءة بالوجْهِ ، فهُو أوَّلُ جزاءِ الشَّرط وجوابُه ،[1] وما بعده عطف عليه بـ« الواو » ، وإذا كانت « الواو » في عرف اللُّغة لا تقتضى الترتيبَ بذاتها فإنَّ ذلك في نهْجِ الكلمةِ الإنسانِ ، لكنَّ الأمرَ غيرُ ذلك في شِرْعَة بيانِ القُرآن الكريم ، والرَّسولُ ﷺ في شأنِ السعي بين الصّفا والمروةِ قدْ هدَى إلى الحَقِّ فِي هذا بأنْ نبدأَ بما بدأَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِهِ .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٦١

روى مسلم في كتاب الحج : حجة الوداع بسنده في حديثٍ طَويلٍ عن جَابِرِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أن رسولَ اللهِ ﷺ في حجّته «اسْتَلَمَ الرُّكْنَ فَرَمَلَ ثَلاَثاً وَمَشَى أَرْبَعاً ثُمَّ نَفَذَ إِلَى مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فَقَرَأَ ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ فَجَعَلَ الْمَقَامَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْبَيْتِ فَكَانَ أَبِي يَقُولُ وَلاَ أَعْلَمُهُ ذَكَرَهُ إِلاَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الرُّكْنِ فَاسْتَلَمَهُ ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ». فَبَدَأَ بِالصَّفَا فَرَقِيَ عَلَيْهِ حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَوَحَّدَ اللَّهَ وَكَبَّرَهُ وَقَالَ «لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ أَنْجَزَ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عَبْدَهُ وَهَزَمَ الأَحْزَابَ وَحْدَهُ». ثُمَّ دَعَا بَيْنَ ذَلِكَ قَالَ مِثْلَ هَذَا ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ نَزَلَ إِلَى الْمَرْوَةِ .....»

فمن الظلم في أدبِ المحسنين أن تُؤخِّر ما قدَّم الله ﷻ أوْ تقدِّم ما أخَّر عمدًا وترصُّدًا ، فقولُ الرّسولِ ﷺ في شأنِ الصَّفا والمَرْوَة منارٌ هادٍ إِلَى صِراطٍ مُستقيمٍ فِي فَهْمِ البيانِ القُرآنِيِّ .

والغُسْلُ : صَبُّ الماءِ ، وإسالتُه عَلَى المَغسُولِ لإزالةِ ما عليْهِ ، وذلك يقتضِي إمرارَ اليدِ علَى المغسُولِ ودلْكِه بِهِ ، فمُجرَّدُ صبِّ الماءِ وإسَالتِه لا يُحققُ معنى الغسل ، فثَمّ فرقٌ بين الغسْلِ ، والصّبِ ، والإسالةِ ، والاختلافُ لفظًا يُومِئُ إلى الاختلافِ معنًى ، فمَنْ وضَع يدَه أوْ شيئًا في ماءٍ لا يُسمَّى غاسِلاً وإنَّما يُسَمّى غامِسًا ، وكذلك إذا أفاضَ الماءَ عليها دون دَلْكٍ وتنْظيفٍ لمْ يُسمَّ غاسِلا [١].

---

(١) يغلب على الأفعال التي فاؤها (غين) أن يتضمن معناها الإحاطة والتغطية من ذلك : غاب ـ غار ـ غاص غام ـ غرق ـ غسق ـ غمر ـ غلق ـ غلب ـ .... إلخ

«ولذلك فرَّقت العربُ بين قولهم : غسلتُ الثَّوبَ وبيْن قولِهم : أفضْتُ عليه الماءَ وغَمَسْتُه فِي الماءِ» [1].

ولذا لا يقال : «غسلتِ السَّماءُ الأرْضَ» إلاَّ إذا وقَع عليها مطرٌ شديدٌ ونظَّفها مِمَّا عليها ، فجُعلت شدَّةُ وقع المطر بمنزلة الدَّلْك . وهذا هو المعقولُ لُغةً . فالغسلُ لا يتحقق إلا بأمرين :

إصابةِ الماء ما يغسلُ به ، وتقاطره منه

وإمرارِ اليد عليه ودلكه

فالأمرُ بالغسل أمرٌ بالدلك فيما يمكنُ دلكُه .

فوجوب الدّلك متضمَنٌ في وجوب الغسلِ باقتضاء الدِّلالةِ اللغوية ، وهو الدِّلالة المعتبرة أولاً ، إلا إذا جاء ما يصرفُ عنها إلى غيرها من دِلالة شرعية أو عرفية عامّة أو خاصّة ، فالشّريعة أمّية ومن وجوه أميّتها أن تحمل معاني الكلم في بيانها على المدلول اللغوي ، إلا إذا كان في البيان أو سياقه ما يصرف عن تلك الدِّلالة اللغوية .

وعلى ذلك فهُنا أفعالٌ في الوضوءِ هِي منْ فرائضِه عندَ أهلِ الإحسانِ الذين تسْعَى سُورة «المائدةِ» بالَّذين آمنُوا إلى صُحبتهم ، وتلك الأفعالُ لم تذكرْ تصْريحًا بلْ إشارة وإيماء ، كفعلِ النِّيَّة المفهومِ مِنْ قوله : «قُمتم» وكالتَّرتيبِ المفهومِ مِنَ «الفاء» في «فاغسلوا» ومِن إيقاعِ المَمْسوحِ بيْن مغسولات ، والمفهوم ـ أيضًا ـ من الهدْى النَّبويِّ ، فلا يُعرفُ أنّه ﷺ خالف فعله ترتيب الأعضاء في الآية ، [2] ولوكان شريعة لفعله مرة هداية وتعليما .

---

(١) ينظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/٢٠٩ ، ط. ١٣٨٧هـ ـ دار الكتاب العربي ـ مصر

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٦٢



وكالدَّلك المفهوم من الدلالة اللغوية للغسل ، كما هو منصوص عليه عند المالكية ، وإن كان مرجوحا عند الحنفية .(1)

وإسناد الأمر في ﴿اغسلوا﴾ إلى المخاطبين يدلُّ على أنّ الواجب مباشر المأمور الغسل بنفسه ماكان قادرًا عليه ، فإن لم يكنْ قادرًا عليه ، فتولاه له غيره كما في شأن مقطوع اليدين أو المريض أو المقيّد اليدين ، فلا حرج ، أمّا أن تركه مع اقتدارٍ كأن يكُون عظيم قومه وله من الخدم ما يقوم بغسله له ، فإن الأعلى عدم إجزاء ذلك .

﴿ وُجُوهَكُمْ ﴾ الوجْهُ حدُّه : مِنْ مبدأِ سطْحِ الجبْهةِ إلى أسْفلِ اللحيين طولا ، وما بيْن شحْمتَي الأذنِ عرْضًا ؛ فهو مأخوذٌ من المواجهة ، وهِي إنّما تكونُ بذلك ، فيكونُ الفرضُ غَسلُ جميعِ ما يقعُ في هذا الحدِّ ، ويمكنُ إيصالُ الماءِ إليه ، فهو دالٌّ في الآيةِ على تمامِ ما وُضعَ له ، وإن نُوزع في دخول ما لا تقعُ المواجهةُ به كباطن الفم والأنف وكذا باطن العين إذا لم يكُ ما يضير ، وقد كان ابن عمر يفعلُ حين كُفَّ بصرُه ،(2) فالذين استمسكوا بمأخذ الاسم : «وجه»

---

(1) ينظر الجصاصُ فِي مدلول كلمة «الغسْل» في العربية فيرى أنـّه اسم لإمرار الماء على الموضع إذا لم تكـن هنالك نجاسة ، وإذا كـان هناك نجاسة فغسلها إزالتها بإمرار الماء أو مايقوم مقامه ، وليس في هذا دلالة على الدّلكِ ، فجعلُ الدلك من مفردات معنى الغسلِ زيـادةٌ علـى النّصِّ لا يليقُ ، فاشتراط المالكية الدلك لايحسُن أخذه من مدلُول كلمة«الغسْل» وعليْهم أخذه من أمرٍ آخر .
ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/٤٧٠ ، ٤٧١
المسألة كما ترى اختلاف في جهة النظر إلى المدلول اللغوي لكلمة الغسل ، وهذا يبين لك عظيم أثر تحرير المدلول اللغوي للكلمات في تحرير الأحكام الشرعية ، ومن شأن الجصاص في كتابه الإحكام العناية بالمنازعة في المدلول اللغوي للكلمات والتراكيب .

(2) يقول البقاعيّ وليس منه أي الوجه داخل العين ، وإن كان مأخوذًا من المواجهةِ لأنـّه من الحرج» ينظر : نظم الدرر : ٢/٤٠٢

وأنَّـه من المواجهةِ لم يذهبُوا إلى إدخالِ ما بطن منه ، لأنه لا تقعُ به مواجهة ، وهذا يدل على أنهم يلحظون في الأسماء معنى ما تشتق منه .[1]

ويبقى النظر فيما طرأ على البشرة فيما حدّد من نحو لحية ، فلو أن رجلاً ملأت لحيته عَظم وجهه فأكثر ما يواجه به الناس لحيته ، أفيكون غسلها من دون ما تحتها من بشرة هو الواجب غسله أم يجب عليه إيصال الماء إلى بشرته التي تحتها؟

وممنْ استعلى عدم وجوب إيصال الماء إلى البشرة من تحت اللحية الكثيفة ، اعتماداً على المدلول اللغوي لكلمة (وجه) أبو بكر الجصّاص ، فهو ينظر في دلالة كلمة « وجه » علَى المواجهةِ ، فأدى هذا إلى احتمال أن تكون اللحيَةُ داخلة في معناه لأنّها تقع بِها المواجهة ، فيترتّبُ عَلَى ذلك وجوبُ غسلها ، فحكمها كحكم شعر الرأس ، فالرأس يدخل فيه شعره ، ومن مسح عليه دون إبلاغ الماء منابت الشعر كان ماسحًا .

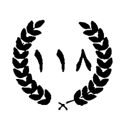
ويحتمل ألا تعدّ اللحية مِن الوجهِ لأنها طرأتْ على ما تحققت به المواجهة من قبلها ، وهو لايعتد بقياسها على شعر الرأسِ؛ فشعر الرأس كشعر الحاجب في الوجه ، فلم يطْرأْ كما طرأَ شعرُ الّلحية على الوجهِ .

ثُم ينصُّ على أنّـه قد ذكر عن السلف اختلاف في غسل اللحيـة وتخليلها ومسحها .... وأنّـه لا خلاف بين فقهاء الأمصار في أن تخليل اللحيـة ليس بواجب ، وقد رُوِي عنِ النَّبيِّ ﷺ (أنَّـه خلَّلَ لِحْيَتَهُ)[2] . . . .

---

(١) اتسعت مقالات أهل العلم فيما يدخل في حد معنى الوجه ، فيجبُ غسله ، وما يدخل ولا يجب غسله لحرج ، وما لايدخل ، وفي تفسير الطبريّ مزيد بسط ، وفي أحكام القرآن للجصاص ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي وغيرهم

(٢) روى ابن ماجه في سننه بسنده « كان رسول الله ﷺ إذا توضأ خلل لحيته وفرج أصابعه مرتين» وقال الألباني : سنده صحيح دون قوله « المرتين»



وروي أخبارًا أخر في صفة وضوء رسول الله ﷺ ليس فيها ذكر تخليل اللحية....

وينتهي الجصاص إلى أنّه غيرُ جائزٍ إيجابُ تخليل اللحية ولا غسلها بالآية ؛ لأنّ ما وجب بها غسل الوجه ، وهو ما واجهك وباطن اللحية ليس منَ الوجه فلها حكم الفم والأنف ، ظاهرهما من الوجه ، وباطنهما ليسا من الوجه ، ولم يلزم تطهير باطنهما في الوُضُوءِ على جهة الوجوب ، فكذلك باطنُ اللحيةِ « فإنْ ثبتَ عنِ النَّبيِّ ﷺ تخليلُها أوْ غسلُها كان ذلك منْه استحبابًا لا إيجابًا كالمضْمَضَةِ والاستنشاقِ ، وذلك لأنَّه لمَّا لمْ تكنْ في الآيةِ دلالة على وجوب غسلها أو تخليلها لم يجز لنا أن نزيد في الآية بخبر الواحد ، وجميع ما روي من أخبار التخليل إنما هي أخبار آحاد لا يجوز إثبات الزيادة بها في نص القرآن الكريمِ .

وأيضا التخليل ليس بغسل فلا يجوز أن يكون موجبا بالآية ، ولما ثبت عن النبي ﷺ التخليل ثبت أن غسلها غير واجب ، لأنه لو كان واجبا لما تركه إلى التخليل »(١)

فما ذهب إليه « الجصاص » مبنيّ على النظر في مدلول كلمة وجه ، وظاهر اللحية هو الذي تقع به المواجهة لا باطنها فضلا عن ظاهر البشرة من تحتها ، فرتب على هذا صحة الوضوء بعدم إيصال الماء إلى بشرة الوجه من تحت شعره مكتفيًا بإمرار الماء على ظاهر اللحية ، وهذا عنده غسلٌ ، وإنْ لم يكن فيه دلكٌ ؛ فالدَّلك عنده ليس من المدلولِ اللُّغويِّ لكلمةِ (غسل) ، فلَو قيلَ بوجوبِ الدَّلك للبشرة أو التخليلِ لِلِّحية كان هذا زيادةً على المدلولِ اللُّغويِّ للكلمةِ ، فيكونُ مجازًا علاقتُه تقييدُ المُطلق ، والذَّهاب إلى التَّجوّز بغيْر ضرورةٍ زيادةً فِي مدلولِ النّصّ ، وهذا من باب النّسخ ، ولا يصح .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٤٧٨/٢ ، ٤٧٩

تبيّن لك أنَّ الجصّاص هنا يستعمل عقله اللغوي البلاغيّ في فقه النّصّ ، ويرى أنَّ ما جاءت به السُّنَّة النّبويّةُ قائمٌ خارجَ الدِّلالة على ما هو مفروضٌ ، فلا يتخذ الفعلُ النبويٌّ تقييدًا للدِّلالة اللغوية على المعنى المفروضِ في الوُضوءِ ، ولكنَّه يبقَى فِي دائرةِ الاستحسان لا دَائرةِ الفَرْضِ ؛ فلو كان ما جاء به الفعلُ النَّبوي فِي دائرةِ الفَرْضِ لَمَا كان معنًى لأنْ يُذْكرَ بعضُ المفروضِ قرآنًا وبعضُه سنّة ، فإمَّا أن يتولَّى البيانُ القُرآنيُّ تفصيلَ الفرضِ إذا فصّلَّ ، وإمّا أن يُجْمل ، ويدعَ التَّفصيلَ للسُّنَّةِ كما في الصّلاة والزَّكاة ، يقول مثلا أتموا الوضوء ، أتموا التّيمّم كما قال أقيموا الصّلاة ، وآتوا الزّكاة .

* * *

مدلول قوله : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ اليدُ : اسمٌ يقعُ على ما بين أطراف الأصابع وأعلى المناكب ، وهذا عام قيده قوله : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ فحَدَّد ما يفرض غسله منها ، وذلك تحديدٌ يمنعُ الاقتصار فِي الغسل على ما دون المرافقِ ولا يمنع مجاوزته إلى ما فوقها ، لأن القصد بيان ما يجب غسله لا ما يجوز غسله .

ويستدلُّ الجصّاصُ على أنَّ اليدَ إلى المناكبِ بما فعل عمّار رضي الله عنه في التّيمم فقد مسح إلى منكبه وقال :

« تيمَّمْنا مَعَ رسولُ اللهِ ﷺ إلَى المناكِبِ» [1]

---

(١) روى أبو داود بسنده عن عماربن ياسر رضي الله عنه (أن رسول الله ﷺ بأولات الجيش ومعه عائشة رضي الله عنها فانقطع عقد لها من جزع ظفار فحبس الناس ابتغاء عقدها ذلك حتى أضاء الفجر وليس مع الناس ماء فتغيظ عليها أبو بكر وقال حبست الناس وليس معهم ماء فأنزل الله ـ تعالى ـ على رسوله ﷺ رخصة التطهر بالصعيد الطيب فقام المسلمون مع رسول الله ﷺ فضربوا بأيديهم إلى الأرض ثم رفعوا أيديهم ولم يقبضوا من التراب شيئا فمسحوا بها وجوههم وأيديهم إلى المناكب ومن بطون أيديهم إلى الآباط) يقول الألباني : حديثٌ صحيح .

وكان ذلك لعُمومِ قوله ﷻ : ﴿ فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ ، ولمْ ينكرْه عليه أحدٌ منْ جهةِ اللُّغة بلْ هو كان من أهل اللغة ، فكان عنده أن الاسم للعضو إلى المنكب ؛ فثبت بذلك أن الاسم يتناولها إلى المنكب .[1]

وقوله تعالى : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ يفهمُ منه أنَّ ابتداءَ الغسلِ منْ أطرافِ الأصابعِ ومنتهاهُ فريضةً المرافقُ ، وكأنَّ فيه إشارةً إلى حركةِ الغُسل كيف تبدأُ ، وهو ماتهدي إليه الفطرة ، فالمرءُ وإن لم يلحظ دلالة إدخال « إلى » على المرافق ويغسل يده يبدأ فِطْرَةً بغسل أطراف أصابعه إلى مرافقه ، ولو عكس لا أراه ناقصًا ، ولكنَّ الأعلَى في بابِ الإحسانِ أن يلزم دلالة الإشارة في الآية ، وهي دلالة معتبرة عند أهلِ العلمِ

ولعلَّ الابتداءَ بالكفِّ فيه إشارةٌ - أيضًا - إلى أهميَّتِها ، فاليدُ بغير كَفٍّ كالمقطوعةِ لايُستفادُ بها ، فكان البدْءُ بما هُو أهمّ ، وكذلك أكثرُ ما يقعُ من الآثام بهذا العضو إنما يكون بكفِّه ، وفي الوضوء تطهيرٌ ، فما كان أكثرَ تلبسًا بالإثمِ كان أوْلَى بأن يقدّم في تعرُّضه للتطهير من الآثامِ .

(وإلى) لمْ تحظَ دِلالتُها اللُّغويةُ مِنْ أُولِي الألْبابِ بإجماعٍ على تحديدِ علاقةِ ما بعدَها بِما قبلَها في حكمِه : أي أهي لإبانةِ ما بعدها عمًّا قبلها فلا يدخلُ في حكمه أم لضمِّه فيدخل ؟

ولست هنا لاستقصاء النظر في مقالات أهل العلم في ذلك[2] ، ولكنّ الذي

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/٤٨٠،٤٨١ ، وأحكام القرآن للكيا الهراسي ٣/٣٧ ، ط . بيروت .

(٢) جمهرة أهل العلم على أنّ (إلى) لانتهاء الغاية ، وهذا يعطي ظاهره أن الغاية داخلة في حكم ما قبل (إلى) ولا تخرج إلا بقرينة ، ومنهم من جعل لذلك آية من نوعِ الغاية ، فما كان من الغايات قائما بنفسه فإنّه لا يدخلُ فى حكم ما قبل إلى ، وما لايكونُ قائمًا بنفسه فإنه يدخل في حكم ما قبل إلى . يراجع في هذا : أصول السرخسي ١/٢٢٠ ، ==

يهدِي إليْهِ السِّيَاقُ والقرائنُ في هذه الجملة القرآنية ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ أنَّ ما بعدَ «إلى» يدخلُ فِي حكمِ ما قبْلَها ، فتكونُ كقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ (النساء:٢) ، فمعنى المعيّة في آية النساء لا ينازع فيه ، فلا يستقيم أن يكون النهي عن أكل أموال اليتامى وحدها .

وكقولِهم «الذَّودُ إلَى الذَّودِ إبِلٌ»

وأمر آخر : ما قبلَ (إلى) : «أيديكم» عامٌّ شاملٌ ما بعدَها ؛ فاليدُ منْ أطْرافِ الأظافرِ إلَى المِنكَبِ ، وإذا كانَ الإطلاقُ يقتضِي ذلك ثُمَّ ذُكرَ التَّحديدُ بجعلِ «المرافقِ» غايةً كان ذكرُه لها لإسقاطِ ما بعدَ الغايةِ دونَها إذْ هِيَ داخلةٌ فِيهِ ، والأمرُ بإِسْباغِ الوُضُوءِ قرينةٌ أيضًا علَى دُخولِ ما بعدَ (إلى)، وسياقُ الآيةِ والمقصودُ الأعظمُ مِنَ السُّورةِ والغايةُ التِي تأخذُ بالذين آمنُوا إلَى يَفاعِها آيةٌ بيِّنةٌ علَى دُخولِ المرافقِ فِي حكمِ ما قبلَ «إلى» وفوق هذا «المرفق» بعضه من الساعد ، وبعضه من العضد ، فلو ترك لكان في تركه ترك غسل بعض السّاعد ، فوجب أنْ يدخل المرفق كلّه في الغسل الواجب .

ولقدْ قرَّر الشافعيّ وهُو منْ هُوَ في اللُّغةِ والفقهِ بأنَّه لم يعلمْ مخالفًا في أنَّ المرافق مِمَّا يُغسل ، كأنَّهم ذهبُوا إلى أنَّ معناها فاغسلُوا وجُوهكم وأيديكم إلى أنْ تُغسلَ المرافِقُ .[1]

==وكشف الأسرار للعلاءِ البُخاري ١/١٧٧ ، والتلويح للسعد ١/٢٤٦-٢٥١ ، والبحر المحيط للزركشي ٢/٣١٢ معاني الحروف للرمانيّ ، ص١١٥ ، ومغني اللبيب ١/٧٠ ، والصعقة الغضبية للطوفيّ ، ص ٣٩٣ ، ٤٠٧ ـ تحقيق : محمد خالد الفاضل ، مكتبة العبيكان .

(١) ينظر : الأم ١/٢٢



وقولُـه : «لا أعلمُ مُخالفًا» لا يدلُّ علَى الإجماعِ المُطْلَقِ ، بلْ على شُيُوعِ ما عِلِم فِي أهْلِ العلمِ حتَّى أنَّ ما عداه ضعيفٌ لمْ يصلْ إلى سمْعِهِ ، علَى الرُّغْمِ مِنْ حِرْصِهِ علَى الإحاطةِ بكثيرٍ ممَّا يقولُه أهلُ العِلْمِ ، فالمُخالفَةُ وإنْ كانتْ إلاَّ أنَّـها ضَعِيفَةٌ .

* * *

قولُه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ معطوفٌ على «اغْسِلُوا وُجُوهَكُم» قبلَ استكمالِ معمولِ «اغسلوا» على قراءةِ نصبِ «أرْجُلَكم» ، ففي النصْبِ أمانٌ مِنَ اللبْسِ .

والمسْحُ : عبارةٌ عنْ جرِّ اليدِ علَى المَمْسُوحِ سواءٌ كان مَعَ اليَدِ ما يُمسحُ بِه من ماءٍ أو منديل ونحوهِ ، أوْ لا بيْد أنَّ الجرَّ يقتضِي الإلصاقَ علَى أيِّ صورةٍ مِن الصّورِ ، فمَنْ قال «مسحتُ رأسَ اليتيمِ» عُقِلَ منْه أنَّه جَرَّ يدَه علَى رأسِ اليتيمِ جرًّا يتلاءمُ معَ الغَايةِ المقصودِ إليها ، فلا يُفهم منه تمكُّن الالتصاقِ ، ولا يدلُّ على أنَّ مع اليدِ ما يُمسحُ به من بَلَلِ ماءٍ أوْ طِيبٍ ونَحْوِهِ .

فالفرقُ بيْن الغسلِ والمسحِ أنَّ الغسلَ يقتضِي أمريْن :

إمرارُ يدٍ بِدَلْكٍ ، واسْتِصحَابُ مغسُولٍ بِهِ وتقاطُره .

والمسْحُ لا يقتضِي سِوَى جَرِّ يدٍ علَى الممسُوح وإلصاقِها بِهِ .

فالإلصاقُ مفهومٌ من الدِّلالة اللغويَّةِ لِلْمسْحِ ، ولِذلِك تراهُ ظاهرًا في دِلالة هذه المادّة في نحو : مسح الدَّابة بالسّيف : ضربَ عنقها به ، ومِنه أحدُ وجوه المعنَى في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ (ص:٣٣) والمساحة : ذرع الأرض .



كلُّ ذلك تقتضِي دِلالتُه اللغويّةُ الإلصاقَ ، فجاءت « الباء » في ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ لوجهين :

الأول : تأكيدُ الدِّلالةِ على ضرورةِ استصحابِ ما يُمسح بِهِ من بلل ، وهي دِلالة مفهومة أوّلاً من عطف امسحوا على اغسِلُوا ، فكمَا يستصحبُ في الغسلِ مَا يُغسلُ به يُستَصْحبُ فِي المَسْحِ مَا يُمْسَحُ به .(١)

الثاني : تأكيدُ معنَى الإلصاقِ المفهومِ مِنْ دِلالة المسْح ، ولذا دَلَّتْ السُّنَّةُ الصَّحيحةُ أنَّـه ﷺ كان يؤكِّدُ إلصاقَ يدِهِ برأسِه ويستوعبُها :

---

(١) يقول « أبو بكر بن العربي في كتابه « أحكام القرآن » في المسألة الثّامنةِ والعشرين من هذه الآية: « ظَنَّ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ وَحَشْوِيَّةُ النَّحْوِيَّةِ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيضِ ... وَلا يَجُوزُ لِمَنْ شَدَا طَرَفًا مِنْ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ يَعْتَقِدَ فِي الْبَاءِ ذَلِكَ ، ... وَقَدْ طَالَ الْقَوْلُ فِي هَذَا الْبَابِ ، وَتَرَامَتْ فِيهِ الْخَوَاطِرُ فِي الْمُخْتَصَرِ حَتَّى أَفَادَنِي فِيهِ بَعْضُ أَشْيَاخِي فِي الْمُذَاكَرَةِ وَالْمُطَالَعَةِ فَائِدَةً بَدِيعَةً : وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ : ﴿ فَٱمۡسَحُواْ ﴾ يَقْتَضِي مَمْسُوحًا ، وَمَمْسُوحًا بِهِ . وَالْمَمْسُوحُ الأَوَّلُ هُوَ مَا كَانَ . وَالْمَمْسُوحُ الثَّانِي هُوَ الآلَةُ الَّتِي بَيْنَ الْمَاسِحِ وَالْمَمْسُوحِ ، كَالْيَدِ وَالْمُحَصِّلِ لِلْمَقْصُودِ مِنْ الْمَسْحِ ، وَهُوَ الْمِنْدِيلُ ؛ وَهَذَا ظَاهِرٌ لا خَفَاءَ بِهِ ؛ فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَلَوْ قَالَ : امْسَحُوا رُءُوسَكُمْ لأَجْزَأَ الْمَسْحُ بِالْيَدِ إمْرَارًا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ عَلَى الرَّأْسِ لا مَاءَ ولا سِوَاهُ ، فَجَاءَ بِالْبَاءِ لِتُفِيدَ مَمْسُوحًا بِهِ ، وَهُوَ الْمَاءُ ، فَكَأَنَّهُ قَالَ : فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ الْمَاءَ ، مِنْ بَابِ الْمَقْلُوبِ ، وَالْعَرَبُ تَسْتَعْمِلُهُ ، .... »

ملحظ دلالة « الباء » على استصحاب شيءٍ ممسوح به يكون على الآلة ملحظ لطيف ، وكأنّه اكتفي بما دلّ على ما يكون بالآلة ، وهو البلل للدِّلالة على الآلة نفسها ، لأنّـه لن يكون بللٌ ينقلُ إلى الرأس إلا بآلة ، وما يفهم من السياق يستعْلَى طيّه إلا لمقتضٍ ، وقد تحقق الاحتراز من فهم غير المراد لو قيل امسحوا بأيديكم رؤوسكم ، من عدم اشتراط البلل ، فكان في ترك ذكر اليد رفعٌ للبس قد يقع ، وفي ذكر الباء وإدخالها على محل المسح « الرؤوس » اكتفاء ونزولٌ على مقتضى السياق والقصد .



روى البخاري في «الوضوء» ومسْلمٌ فِي «الطهارَةِ» بسنديهما عَنْ عَمْرو ابْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ «أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ - وَهُوَ جَدُّ عَمْرو ابْنِ يَحْيَى - أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِى كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ زَيْدٍ نَعَمْ . فَدَعَا بِمَاءٍ ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلاَثاً ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثاً ، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ، ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِى بَدَأَ مِنْهُ ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ .»

فـ«الباء» لمْ تُؤسِّسْ معنى الإلصاق هنا ، وإن كان ذلك أصل معناها كما تؤسِّسُه في نحو «مررت بالبيت» ، بلْ أكَّدت دلالةَ فعل المسح على الإلصاق .

ولو قيلَ : «امسحوا رؤوسكم» بغير «الباء» لما غابَ معنى الإلصاق ، ولكنه لايكون مؤكّدًا ، فـ«الباء» هنا ليست للتَّعدية كما في كتبت بالقلمِ ، وليست للتبعيضِ ؛ لأنَّ القولَ بالتَّبعيضِ يدفعهُ السِّياقُ وقرائنُ الأحوالِ ، ألا ترَى أنَّه لو كانتْ «الباء» هنا للتبعيض لكانت كذلك فيما روى أنَّ رسولَ الله ﷺ مسح بناصيته وعلى عمامته :

رَوَى مُسْلِمٌ فِي كتابِ «الطّهارةِ» بسَنَدِهِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : تَخَلَّفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتَخَلَّفْتُ مَعَهُ فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ قَالَ : «أَمَعَكَ مَاءٌ». فَأَتَيْتُهُ بِمَطْهَرَةٍ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ ثُمَّ ذَهَبَ يَحْسِرُ عَنْ ذِرَاعَيْهِ فَضَاقَ كُمُّ الْجُبَّةِ فَأَخْرَجَ يَدَهُ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ وَأَلْقَى الْجُبَّةَ عَلَى مَنْكِبَيْهِ وَغَسَلَ ذِرَاعَيْهِ وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَّيْهِ ثُمَّ رَكِبَ وَرَكِبْتُ فَانْتَهَيْنَا إِلَى الْقَوْمِ وَقَدْ قَامُوا فِى الصَّلاَةِ يُصَلِّى بِهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَقَدْ رَكَعَ بِهِمْ رَكْعَةً فَلَمَّا أَحَسَّ بِالنَّبِىِّ ﷺ ذَهَبَ يَتَأَخَّرُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ فَصَلَّى بِهِمْ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ النَّبِىُّ ﷺ وَقُمْتُ فَرَكَعْنَا الرَّكْعَةَ الَّتِى سَبَقَتْنَا .



فهل (الباء) في هذا الحديث دالَّة على مسح بعض ناصيته ؟

الأعلى أنـها دَالّة على إلصاق المسح وتمكينه .[1]

وكذلك في قوله ﷻ في التيمم

﴿ فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ ﴾ أيستَقِيمُ القَوْلِ بأنّ « الباء » للتّبعيض ، فيمسح بعضُ الوجهِ فِي التّيمّم ؟!

لايكون فإنّه يخالفُ الهدْى المقرّر في التَّيمّم[2] .

« الباء » كما تَرَى لغيرتأسيس معنَى الإلصاق ؛ لأنَّه مفهومٌ أوّلاً منْ دِلالة الفعل (امسحوا) ، وإنّمَا (الباءُ) مؤكِّدةٌ معنى الإلصاق فيه ، ومؤسِّسةٌ لمعنى استصحاب شيْءٍ من الصَّعيد الطيب .

وجاء في التيمم قوله « منه » مؤكدًا لمعنى الاستصْحابِ المفهوم من« الباء » تأسيسا ، ولذا استقام عدمُ ذكره في سورة « النساء » : ﴿ فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ (النساء:٤٣)

فلوْ كانت « منه » مؤسِّسةً معنى استصحاب شيْءٍ مِن الصَّعيد الطَّيب لمَا اسْتقام تركُها فِي آية « النساء » وهِيَ المُتقدِّمة نزولاً وتِلاوَةً ، وكانتْ سورةُ المائدة أليقَ بالتأكيدِ مِنْ أنـها سُورةُ الوفاءِ بالعُقُودُ ، وهي سورة الوفاء بالعطاء الرّباني « مائدة الأُمَّة المُحمّدية » ، ولذا كثُر فيها النِّداءُ عليها بقولِه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ ، كل ذلك يُعْلِي القول بأنَّ « الباء » في آية الوضوء ليست للتبعيض وليسَتْ للتَّعدية وليْسَتْ متمحِّضة للإلصاق أومقصورةً عليه ، وإنْ لم

---

(١) لا يقال في مسحه بناصيته دلالة على أنّه مسح بعض رأسه لأنه لو كان لما مسح على عمامته ، وانظر عبارته مسح بناصيته وعلى عمامته ، ولم يقل مسح على ناصيته وعلى عمامته ، فالباء للتمكين ، وهو لايتحقق في المسح على العمامة .

(٢) يقول الجصاص : « الفقهاء متفقون على أن يجوز له الاقتصارُ على القليل منه ، وأنّ عليْهِ مسح الكثير » ينظر : أحكام القرآن : ٢/٥٥٠ .



تجرَّد منه ، بل هي معه دالّةٌ على استصحاب ما يمسح به ، ودِلالتُها على الإلصاق إنّما هوتأكيدٌ له ، وإنّما كان معنى الاستصحاب يُؤسِّسُه عطفُ ﴿امسحوا﴾ على ﴿اغسلوا﴾ فالغسلُ يدلُّ على استصحاب مغسول به ، فكان عطفُ ﴿امسحوا﴾ عليه يُومِئُ إلى مشاركته في ذلك ؛ لأنَّ الاقترانَ أحدُ روافد الدِّلالة .

وكان تأسيسُ معنى الاستصحاب في التيمم بـ(الباء) وتأكيده بقوله ﷻ (مِنْهُ) لأنَّه لا عطف ، وقوله ﴿ تَيَمَّمُواْ ﴾ قد يُفهم منه معْنى القصدِ فقط ، كما في ﴿ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ ﴾ (البقرة:٢٦٧)

وقول الأعشى :

تَيَمّمْتُ قَيْسًا ، وَكَمْ دُونَهُ مِنَ الأرْضِ مِنْ مَهْمَهٍ ذِي شَزَن

والمهمه : المفازة البعيدة ، والشَّزن : الغِلَظ من الأرضِ .

فلا يفْهِمُ ضرورةً استصحابُ شيْءٍ من الصَّعيدِ الطَّيِّب ، كأنْ يُكتفى بالإشارةِ إليْه ، أولمسِه ، والمُبالغة في نفض اليد مما علق بها منه ، ظنا أن إلصاق شيء من الصعيد الطيب يتنافى مع النظافة والطهارة في ظاهر العقل ، مع أن البصيرة تدرك أن التيمم إنَّما كان في حال العجز أو الفقر ، وهما من آيات العبودية ، فكان مسح الوجه واليدين بشيء من الصعيد الطيب الذي تدوسه الأقدام أدل على الرضا والاستغراق في العبودية والتسليم ، فجاء قوله (منه) مؤكدا بمنطوقه ما دلت عليه (الباء) تخليصا من شرك الوهم وظاهر العقل ، وكأنَّ في هذا التأكيد وطريقته إيذانًا بأنَّ الأسْمَى في مقام الإحسان ألاَّ يُبالِغ العبدُ في نفضِ يديْهِ مِنَ الصَّعيدِ الطَّيِّبِ : لاإفراطَ ولا تفريطَ .

والوعْيُ البيانِيُّ في نورِ ما سبق استبصارُه من المقصود الأعظم الذي ترمى إليه السورة كلُّها يُعلِي القولَ بأنَّ مسْح الرَّأْس كلِّه وتأكيد إلصاقَ اليدِ به هو

الفرضُ في مقامِ الإحسانِ الذي تحدُو السُّورة بالذين آمنُوا إليه ، وأنَّ ما يُؤذِن بجواز مسح بعضِ الرَّأسِ إنَّما هو إيذانٌ مَكْنُوفٌ بِملابساتٍ وأحْوالٍ دَلَّتْ عليْها السُّنَّةُ الثابتة عَنِ الرَّسُولِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ كما ثبتَ مِنْ مَسْحِهِ بناصِيَتِهِ وعلى عِمامتِه ، كما يقولُ «ابن القيم» (ت:٧٥١هـ) :

«لَمْ يصحّ عنْهُ فِي حديثٍ واحدٍ أنَّه اقتصرَ علَى مسْحِ بعضِ رأسِهِ ألبتة ، ولكنْ كان إذا مسَحَ بناصيتِه كمّلَ علَى العِمامةِ» (١)

فلوكان مسح بعضِ الرّأسِ هو الفرضُ لفعله مرّة كما توضّأ مرة مرّة لكل عضوٍ ، ولم يثلّثْ ، وكما صلّى فرائضِ يومٍ بوضوءٍ واحدٍ تشريعًا ، حتّى لايُحرج أمّته ، فلِمَ لَمْ يمسحْ مرة على بعضِ رأسِه دون أن يكمل المسْح علَى عِمامتِهِ ؟

على أنّه ليْسَ منْ شأنِ السَّاعين إلى الإحسانِ الإخلادُ إلى الدَّرَجِ الأسْفلِ مِنْ حدودُ الطاعة ، وهذا الإخلادُ يتنافَى مع ما ترْمِي السُّورةُ إليه ، فاتِّخاذُ مسحِ بعضِ الرَّأسِ شِرْعَةً ومِنْهاجًا ظُلْمٌ في شِرْعَةِ المُحسنينَ؛ فإنَّه استقطاعٌ للآيةِ مِنْ مَسَاقِها ، وتجريدٌ لَها مِنْ مُلابَساتِها وقرائِنِها ، فكان أشْبَهَ بقطْعِ السَّبيلِ عليها ، واستِوْقافِها عَنْ سَعْيِها بالَّذينَ آمنُوا إلَى شَرَفِ الإحْسانِ . (٢)

---

(١) ينظر : زاد المعاد لابن القيّم ٦٧/١ ـ ط . ١٣٩٠ هـ ، الحلبي ـ القاهرة

(٢) إذا ما كنتُ ذاهبًا إلى أنّ (الباء) في هذا الموضع لا تفيد التبعيض مستندًا إلى اللغة وغيرها ، فإنّه من النافع أن تنظر فيما ذهبَ إليه أبو بكر الجصّاص في هذا معتمدًا على عقله اللغوي البلاغيّ ، لتنظر مقدار ما جاء من تحقيقٍ في بيانه ، وما غاب عنه . يقول : «قوله ﷻ : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ يقتضي مسح بعضه وذلك لأنـّه معلومٌ أنَّ هذه الأدوات موضوعة لإفادة المعاني ، فمتى أمكننا استعمالها على فوائد مضمنة بها وجب استعمالها على ذلك ، وإن كان قد يجوز دخولها في بعض المواضع صلة للكلام وتكون ملغاة ، نحو (من) هي مستعملة على معان منها التبعيض ، ثم قد تدخل في الكلام =

=وتكون ملغاة وجودها وعدمها سواء ، ومتى أمكننا استعمالها على وجه الفائدة وما هي موضوعة له لم يجز لنا إلغاؤها ، فقلنا من أجل ذلك إن الباء للتبعيض وإن جاز وجودها في الكلام على أنها ملغاة ، ويدل على أنها للتبعيض أنك إذا قلت: (مسحت يدي بالحائط) كان معقولا مسحها ببعضه دون جميعه ، ولو قلت : (مسحت الحائط) كان المعقول مسحه جميعه دون بعضه ، فقد وضح الفرق بين إدخال الباء وبين إسقاطها في العرف واللغة ؛ فوجب ؛ إذ كان ذلك كذلك أن نحمل قوله : ﴿ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ على البعض حتى نكون قد وفينا الحرف حظه من الفائدة وأن لا نسقطه فتكون ملغاة يستوي دخولها وعدمها ، والباء وإن كانت تدخل للإلصاق كقولك: (كتبت بالقلم) و(مررت بزيد) فإن دخولها للإلصاق لا ينافي كونها مع ذلك للتبعيض فنستعمل الأمرين فيكون مستعملا للإلصاق في البعض المفروض طهارته . (كذا!) .... فإن قيل : لو كانت الباء للتبعيض لما جاز أن تقول : (مسحت برأسي كله) كما لا تقول : (مسحت ببعض رأسي كله). قيل له : قد بينا أن حقيقتها ومقتضاها إذا أطلقت التبعيض مع احتمال كونها ملغاة ، فإذا قال: (مسحت برأسي كله) علمنا أنّه أراد أن تكون الباء ملغاة ، وإذا لم يقل ذلك فهي محمولة على حقيقتها ، (كذا!) كما أن (من) حقيقتها التبعيض وقد توجد صلة للكلام فتكون ملغاة في نحو قوله تعالى : ﴿ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾ و ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ [قول الجصّاص إن من هنا صلة مردود ، فهي للتبعيض] ولا يجب من أجل ذلك أن نجعلها ملغاة في كل موضع إلا بدلالة.» ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/٤٨١-٤٨٢

* * *

مراجعات فيما ذهب إليه « الجصّاص » :

(أ) يسلّم «الجصّاص أنّه متى أمكن استعمال أداة المعنى في فائدة فلا وجه للقول بالصلةِ والإلغاء ، وهذا حسنٌ ، ولكنَّه يعيّن الفائدة هنا من الباء في التبعيض وهذا لايسلّم له .

(ب) قوله : « إذا قلت : (مسحت يدي بالحائط) كان معقولا مسحها ببعضه دون جميعه» فيه نظرٌ ناقد : «الحائط» هنا أداة مسحٍ ، وليس هو الممسوح ، فاليد هي الممسوح أي التي عليها ما سيراد إزالته عنها ، ولو أنّا طبقنا ذلك على الآية لكان تقدير الكلام: امسحوا أيديكم برؤوسكم «ويكون المعنى على أنّ في اليدِ ما يجب مسحه وإزالته ، وهو البلل ، وأنّ الرّأسَ هي أداة المسحِ ، وحين ذاك يقع تساؤلٌ : آلقصد إلى مسح اليد مما فيها من البلل أم القصد نقل البلل منها إلى الرأسِ؟ =

= إن كان الأوّل فجعل الرأسِ أداة مستقيمٌ ، وإن كان الآخر ، فلا .
ولا شك أنَّ الأول ليس هو المقصود في الوضوء بل القصد هو نقل ما في اليد من بلل إلى الرأس ، فالرأس هي محطّ العناية ، أمّا في (مسحت يدي بالحائط) فالقصدُ مسح اليد ممًا فيها ، فجعلت الحائط أداة ، وهو لايتحقّق في (امسحوا برؤوسكم)
(ج) تصحيحُه قولهم (مسحت برأسي كلّه) على معنى إلغاء الباء لتناقض القول فيها بالتبعيض مع وجود (كله) غير مسلّم له ، ومناقض للقاعدة التي اتخذها : ألا يصار إلى الإلغاء إذا أمكن القول بالفائدة» فما باله قال بالإلغاء هنا ، لو أنّه لم يحصر فائدة الباء في الإلغاء لما وجد نفسه في دعوى تناقض العبارة ، العبارة لا تناقض فيها بين دلالة (كله) ودلالة «الباء» فالباء هنا ليست للتبعيض ، وليست ملغاه هي هنا لتأكيد الإلصاق المفهوم ضمنا من معنى المسح ، و(كله) تأكيد ثانٍ لمعنى الإلصاق ، فهنا تصاعدٌ في مستويات التأكيد ، فالإلصاق دلّ عليه ضمنا بالفعلً (مسح) ثُم أكد بمعنى الأداة ، ثُم أكد ثانيا بمدلول كلمة كلّ ، فهل ترى وجهًا للقول بالصلة والإلغاء ؟!
(د) قوله : «لو قلت مسحت الحائط» كان المعقول مسحه جميعه دون بعضه»
هذا فيه نظرٌ بيّن ، فالبعضيّة اقتضاء العقلُ ، فغياب الباء لم يترتب عليه غياب التبعيض لأن العقل يقضي تعذر أو استحالة مسح الحائط كلّه ، فهل له أن يقول في (شربت ماء النيل) أن المعقول شربه كله دون بعضه ، وعدم تحقق القول بالتبعيض متحقق مع وجود الباء ، فلو قلت شربت بماء النيل أيكون الشرب له كلّه
والنحاة قالوا «الباء» بمعنى «من» ، قال الشاعر :

شربنَ بماءِ البحرِ ثمَّ تَرَفَّعتْ مَتَى لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نئيجُ

أي : شربن من ماء البحر ، ومثله قول عنترة :

شَرِبَتْ بماءِ الدُّحْرُضَيْنِ زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِياضِ الدَّيْلَمِ

والدحرُضان على التغليب وهما ماءان الأول يُسمّى وسيعٌ والآخر يسمّى دحرُض ، فغلّب الثاني كالقمرين والعمرين
ولك أن تجعل ذلك من قبيل التّضمين أي تضمين الفعل شرب معنى روي أي روين بماء البحر. =



قوله : ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ فيه ثلاثُ قِراءاتٍ : اثْنَتانِ مُتَواتِرتانِ ، وواحدةٌ شاذَّة :

المُتواتِرتَان نصْبُ «أرجلَكم» وخفضُها ، قرأَ بالأُولَى نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ، ويعقوب من العشرة .

وهي قراءةُ عليٍّ وابنِ مسعودٍ وإحْدى الرِّوايتينِ عن ابْنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهم والضّحّاك وإبراهيم .

والخفضُ قرأ به ابنُ كثيرٍ وأبوعَمْرو ، وأُبو جعْفَرٍ ، وعاصمٌ في روايةِ أَبِي بكْرٍ وحَمْزَةُ وخَلفٌ من العشرة .

وهِيَ عنْ أنسٍ وعِكْرمةَ والشّعْبِيِّ وقَتادَةَ وإحْدَى الرِّوَايتينِ عن ابنِ عبّاسٍ رضي الله عنهم ، والرَّفعُ قرأَ بِهِ نافعٌ فيما رواه عنْهُ «الوَليدُ بنُ مُسْلِمٍ» ، وهيَ قراءةُ الأعْمَشِ[1] .

ولمَّا كانَتِ القِراءاتُ القُرآنِيَّةُ روايةً مُتَّصِلَةَ السَّنَدِ بالله سبحانه وتعالى لا دِرايةً تخْضَعُ للاجْتِهادِ ، وكانتْ كلُّ قراءةٍ بِمنزلِ آيةٍ أُخرَى فيما تحمله من لطائف المعاني ، فَهِيَ لنْ تتَعارَضَ فضْلاً عنْ أنْ تَتَنَاقَضَ كان مِنَ النُّصْحِ لكتابِ الله سبحانه وتعالى توجيهُ

= (هـ) ما ذهب إليه الجصّاصُ من أنّ «من» في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ (الأحقاف:٣١) ، (نوح:٤) صلة ملغاة وأن المعنى على استيعاب الغفران ذنوبهم ، قول غير مسلّم ، فـ«من» هنا للتبعيض ، أي بعض ذنوبكم ، و«من» جاءت في خطاب الكافرين حين يدعون إلى الإيمان ، إعلامًا لهم أنّه إذا وقع منهم ذنب بعد إيمان فقد لايغفر لهم ، فلم يوعدوا بكمال المغفرة لما يقع منهم بعد الإيمان ، ولو أن «الجصّاص» نظر في الآيات التي جاءت فيها«من» والآيات التي لم تأت لرأى فرقا بين المخاطبين بكلٍ .

(١) ينظر : المبسوط في القراءات العشر لابن مهران ـ تحقيق : سبيع حمزة حاكمي ، ص١٦١ ـ ط . دار القبلة ـ جدة ـ ١٤٠٨هـ

كلِّ قراءةٍ بمَا هُوَ أهْدَى وأتْقَى ، والتَّوْجِيهُ لا يعدُو هنا بيانَ وجهِ القِراءَةَ بِالتَّفرّس والتَّدبُّر والتَّأْوِيلِ الَّذي لا يخْرجُ إلى التَّكُّلفِ الْمَمْقُوتِ شَرِيعَةً .

* * *

توجيهُ قِراءةِ النَّصْبِ

هذه القراءةُ لها توجِيهاتٌ منها :

التَّوجيهُ الأوَّل :

علَى عَطْفِ قوله ﷻ : ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ علَى مَعْمُولِ (اغْسِلُوا) الأوّل ﴿ وُجُوهَكُمْ ﴾ أوْالثَّانِي ﴿ أَيْدِيَكُمْ ﴾ فيكونُ حُكْمُ الأَرْجُلِ الغَسْلَ كالوُجُوهِ والأَيْدِي ، ويكونُ النّظْمُ قدْ فَصَلَ بَيْنَ المَعْطُوفِ وَالَمعْطُوفِ علَيْهِ بفاصلٍ ، وذلك الفصْلُ قرينةٌ دالةٌ علَى معنًى مقصودٍ إليْه : هُو بيانُ العلاقةِ التَّرْتِيبِيّةِ بيْن المفْصُول بِهِ ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ والمَفْصُولِ ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ والمَفْصول عنه ﴿ ٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ ذلك أنَّ العُدُولَ عنِ تَوالِي المُتماثِلات فِي الفِعْلِ يُؤذِنُ بأنَّ الأَحْداثَ علَى نَظْمِهَا المُرَتَّلِ هُوَ المفْرُوضُ هُدَاهُ ، المَرْفُوضُ سِوَاهُ .

وفِي هذا العُدولِ عن قَرْنِ الْمُتَماثِلاتِ حُكمًا تَنْبِيهٌ لأُولِي البَصَائِرِ مَا فِيهِ ، إذْ يرَونَ فِي النُّزُولِ علَى هُداه تحقيقًا لِقُرْآنِيَّةِ أفْعالِهم وأخْلاقِهِمْ ، والتِزامًا بِمَا هَدَى إلِيْهِ النَّبِيّ ﷺ في شأنِ السّعْيِ بين الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ بِقَوْلِهِ :« أبْدأ بمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ »[1] ، وإلاَّ كانَ إغْفالُه فِي شِرْعَةِ أَهْلِ الإحسانِ جَوْرًا .

---

(١) في هذا دِلالةٌ على أن« الواو » في البيان القُرْآنيّ ليستْ لمجرّدِ الجمعِ ، بل بما يقضِي به السّياق فهي للجمعِ والتّرتيبِ، فيقدّم فيه ما قدّم ويُؤخر ما أخّر ، فالترتيب مدلولٌ سِيَاقِيٌّ ، لا وَضْعِيٌّ ، وهذَا لايَكُونُ فِي غَيْرِ سِياقِ الْوحْيِ .

والقُرآنُ الكريمُ إذْ ينظمُ المعنَى علَى ذلكَ النَّهْجِ ، فإنّه لمْ يأتِ بِمَا لمْ تعْرفِ العَرَبُ ، فـ« ذلك جائزٌ في العربيَّةِ بِلا خِلافٍ »[(١)]

والقولُ بأنّ المفصُولَ بِهِ هنا ليْس جُمْلةً اعتِراضِيّةً ، بلْ جُملةٌ مُؤسِّسَةٌ حُكمًا جديدًا ليْس فيهِ تأكيدٌ لِلأوّل ،[(٢)] قولٌ شاحِبٌ ؛ لأنَّ قصْرَ الفصْلِ الجائزِ علَى الفصْلِ بِالاعْتراضِيّة تَحَكُّمٌ[(٣)] .

وَوَجْهُ المعْنَى فِي هذه القراءةِ زاهِرٌ نضيرٌ ، تؤيدُه السُّنَّةُ الصَّحيحةُ الشّائعَةُ ، وقولُ أكثرِ الأئمةِ ، وتحدِيدُ الأرْجلِ بقولِهِ : ﴿ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ كتحديدِ الأيْدى بقولِه تعالى : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ والأيْدِي مقْطُوعٌ بغسْلِها ، فكانتِ المُشاركةُ فِي التَّحديدِ دِلالةً يُسْتأنسُ بها علَى غسْلِ الأرْجلِ .

* * *

التوجيهُ الثاني :

على أنَّ قولَه : ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ معطوفٌ على محلِّ المجروروفي ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ لأنَّ المجْرورَ كالمفعول فِي المعنى ، والعطْفُ على المَحَلِّ مِنْ صُور شجاعة العربية المسماة بالحَمل على المعنى ، وهو « غورٌ مِنَ العربيَّةِ بعيدٌ ، ومذهبٌ نازِحٌ فسيحٌ ، قدْ وردَ بِهِ القُرآنُ وفصيحُ الكلامِ منثوراً ومنْظومًا » « وبحرٌ لاينْكشُ ، ولايُفْثَجُ ، ولايؤبَى ، ولايُغْرَضُ ولا يُغَضْغضُ »[(٤)].

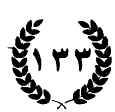
---

(١) ينظر : إملاء ما منّ به الرّحمن ، العكبري ٢/٣٩٠- هامش الفتوحات الإلهية على الجلالين للجمل .

(٢) ينظر : الفتوحات الإلهية على الجلالين للجمل ١/٤٦٧

(٣) ينظر : الخصائص لابن جنّي ٢/٣٩٠-٤١١ ، تحقيق : النجّار ، وحجة القراءات لابن زنجلة ، ص٢٢٢

(٤) ينظر : الخصائص لابن جني ٢/٤١١-٤٣٥ ، ١/٣٤١ ، ٣٤٢ ، ومشكل إعراب القرآن للقيسيّ ١/٢٢٠ ، ومغني اللبيب ٢/٩٥ ، وهمع الهمع ٢/١٤١



وقد يُذْهَبُ إلى أنّه ممَّا يقوّي القول بالحمل على المعنَى في نَصْبِ ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أن المجرور «رُؤُوسكم» فعله (امسحوا) متعد بنفسه فِي أَصْلِ وضْعِهِ ، والجارُّ ما جاء لتعديتِه ، بل لتأكيدِ معنًى أُسِّس بغيره فتكونُ مُماثلةً مدخولِه ﴿ رُءُوسِكُمْ ﴾ للمفعولِ بِهِ جدِّ قويَّة ، حتَّى أنَّه يكادُ جرُّه إعرابيًا لا يتعدَّى لفظَه ، وإنْ كانتْ (الباءُ) ذاتُ أثرٍ بالغٍ فِي المعنَى الكُلِّيِّ للجُمْلَةِ ، وعلَى هذَا يكونُ قولُه ﴿أَرْجُلِكُمْ﴾ معمُولا لقولِه ﴿ آمْسَحُواْ ﴾ فيكونُ المفروضُ مسحُ الرِّجلين .

وهذا ما تراه فيما يذهبُ إليه الجصّاصُ ، فنصبَ ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ ليس قاطعًا عنده في وجوبِ الغسلِ ، بل يحتملُ المسحَ أيْ «وامسحوا أرجلَكمْ»، فيكون ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ معطوفًا على ﴿ رُءُوسَكُمْ ﴾ ونُصبَ حملا على المعنى لأن الممسوح (الرأس) مفعولٌ به كقول الشّاعر

معاويَ أنَّنا بَشَرٌ فَأَسجح فَلَسنا بالجبالِ وَلا الحَديدا

فنصبَ الحديد وهو معطوفٌ على الجبالِ بالمعنى ، فاحتمل الخفضُ أن يكون «الأرجل» معطوفة على الرأس فيراد به المسح .(١)

ما قاله الجصّاصُ ، وإن احتملته التوجيهات النحوية فإنَّ ما استشهد به «ولا الحديدا» فيه مراجعةٌ من النُّحاة ، وقالوا رواية النّصب غيرُ مسلمةٍ ، فالقصيدةُ رويُّها مجرورٌ .(٢)

وأيّما كان ، فالقولُ بأنَّ ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ بالنصب معطوفٌ على ﴿ رُءُوسَكُمْ ﴾ على المعنى يحتاج إلى بيان المقتضي ذلك ، فَلِمَ عدل عن الحمل على اللفظ ،

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٤٧٨/٢

(٢) ينظر في هذا البيت : الكتاب لسيبويه ٣٤/١ ، ٣٥٢ خزانة الأدب للبغدادي «الشاهد الرابع والعشرين بعد المائة (١٢٤)» وشرح الرضي كافية لابن الحاجب ، تحقيق : حسن حفظي ٤٥٣/١ ط . جامعة الإمام بالرياض .

فجر أرجلكم كما في القراءة الثانية ، وأي فرق بين مآل القراءتين حين ذاك ، فالقراءتان مؤداهما مسح الأرجل ، فأشبه هذا أن تكون القراءة بالنصب حملا على المعنى كالفارغة من الفائدة ، والجصّاص نفسه يذهب إلى أنّه متى أمكن حمل الحرف على فائدة فالقول بالصِّلة والإلغاء لا يستقيم ، فكيف بالقراءة ؟ أليس القول بأنَّ القراءتين مؤداهما المسحُ فيه ما يشير إلى أنّ قراءة النَّصب عطفا على رؤوسكم مراعاة للمعنى كأنَّها ملغاةٌ معنًى فأشبهت الصِّلة .

ومنْ ثَمّ فإنّ استنباط هذا الحكم من ذلك التوجيه القائم على مذهب من مذاهب العربية إنما هو استنباط ضعيف عندى ، لأن القول بفرضية مسح الأرجل ، وإنْ رُوِيَ عنْ بعضِ الصَّحابة والتابعين فهو خبرُ آحادٍ منْ جهةٍ[1] ، والسُّنَّةُ النبويّةُ الصَّحيحةُ ـ من أخرى ـ آتيةٌ بخلافهِ ، وما رُوِيَ منْ أنَّه ﷺ مسح ظهر قدميه ، وأنَّه رش على ظهورها ، فإنه مما لا يؤخذ به عند أهل العلم ، لضعف ما استدل به ، ولمعارضته ما ثبت من صحيح السنة ، وقد قرّرالإمامُ « الشَّافعي » ذلك بما يكفِي ويشفِي[2] .

وثَمّ توجيه للنصب يَقُوم على الذّهاب إلى القَوْلِ بالاشتراك في دلالَة العاملِ ﴿ رُءُوسَكُمْ ﴾ الفعل (امْسَحُوا) بمعْنى أن عملَه فِي ﴿ رُءُوسَكُمْ ﴾ عَلَى معنى ليس عليه عملُه في ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ بل على معنَى الغسْل ، فَهُوَ منَ الأسماءِ المُشتركةِ ، ومنْ معانِيهِ الغسلُ والجِماعُ والقطعُ بالسيف ،[3] فيكونُ من قبيلِ

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٤٨٩/٢ ، ولمزيد من التوسع في المسألة يحسن مراجعة كتاب : الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب للألباني ١٨/١ وما بعدها ، نشر غراس للنشر والتوزيع

(٢) ينظر : اختلاف الحديث للشافعي ، ص١٢٤ ـ تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، ط . ١٤٠٦هـ ـ بيروت دار الكتب العلمية ، وبدائع الصنائع للكاساني ٤/١-٧

(٣) في لسان العرب « مادة : م س ح » ما يأتي : =

استخْدامِ المُشتركِ فِي معانِيهِ استخداماً مكنُوفًا بقرائنَ لفظيّةٍ أوْحاليَّةٍ واقيةٍ ، واستخدامُ المشتركِ في معانيهِ ، وإنْ نُوزِع في جوازِه فإنَّ أئِمّةً مِنْ أهلَ الفقهِ أجازوا ذلك ،[1] كما أنَّ الواقِعَ البيانيَّ في القرآنِ الكريمِ يُؤيِّدُ وقوعَه وحسنَه ، فاستخدام المشترك في معانيه سائغٌ إذَا لم يترتَّبْ على ذلك لبْسٌ أوتعمِيَةٌ .

* * *

التّوجيهُ الثَّالِثُ :

يذْهب إلى أنَّ قولَه تَعَالَى : ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ منصوبٌ بفعلٍ مقدّر دلّ عليه الفعلُ الأول ﴿ ٱغْسِلُوا ﴾ فيكون النظم على هذا التقديرِ ، فاغسلوا وجوهكم وأيديَكم إلى المرافِقِ ، وامسحُوا برؤُوسِكم ، واغسِلُوا أرجلَكم إلى الكعبين .

ويُستأنسُ لهذا الوجهِ ، بقول العجَّاج يصف ظعائنَ منتعِجاتٍ

يَهوينَ فِي نَجــدٍ وَغَــوراً غــائِرا

فَواســِقاً عَــن قَصْــدِها جَــوائِرا

أى : ويأتين غورا .

= « المَسْحُ : إمراركَ يدك على الشيء السائل أو المتلطخ ، تريد إذهابه بذلك كمسحك رأسك من الماء وجبينك من الرَّشْح ، قال ابن الأثير: يقال للرجل إذا توضأ قدتَمَسَّحَ ، والمَسْحُ يكون مَسْحاً باليد وغَسْلاً. وفي حديث الدعاء للمريض : مَسَحَ الله عنك ما بك أي أذهبه ... والمَسِيحُ : الكثير الجماع وكذلك الماسحُ . ومَسَحَ المرأة يَمْسَحُها مَسْحاً ومَتَنَها مَتْناً : نكحها . ومَسَحَ عنُقَه وبها يَمْسَحُ مَسْحاً : ضربها ، وقيل : قطعها ، وقوله تعالى : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ ؛ يفسر بهما جميعاً ....

(١) راجع : البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ١٢٧/٢ ـ ط . الكويت ، والإبهاج ٢٥٥/١ ، ونهاية السول ٢٣٤/١ ، والتلويح ١٢٤/١ ، وانظر تحقيقي كتاب « الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض » لتقي الدين السبكي ، ص٣٥-٥٧ ـ ط . ١٤٠٦هـ القاهرة ، وكتابي « إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز » فقد بيّنت في الثاني مذاهب العلماء في الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وفي الأول مذاهبهم في الجمع بين معاني المشترك .

وقول لبيد :

فعـلا فـروع الأيهقـان وأطفـات ... بـالجهلتين ظباؤهـا ونعامهـا

وَالعَـينُ سـاكِنَةٌ عَلـى أَطلائِهـا ... عـوذاً تَأَجَّـلُ بالفَضـاءِ بِهامُهـا

وَجَلا السُيولُ عَنِ الطُلـولِ كَأَنَّـها ... زُبُـرٌ تُجِـدُّ مُتونَهـا أَقلامُهـا

أي : وأفرخت نعامها . ومثلُه غيرُ قليلٍ (١) .

فإذا جاز أنْ يُذكرَ بالفعل ما هُو غيرُه فلأنْ يدلَّ على مثلِه أوْلَى .

وعلى هذا الوجْهِ لا يكونُ حكمُ الأرجلِ في الآيةِ إلاَّ الغسلُ ، ويكونُ فيه إيماءٌ إلى شدَّة ظهورِ اقتضاءِ الأرجلِ الغسلَ ، فاستُغْنِيَ بذلِك عنْ ذِكرِ فعلِه ، وجاء أثره الإعرابيّ (النَّصْبُ) ليُعْرِبَ عَنْ إرادةِ مدْلِولِهِ ، واشارة إلى ضرورة أن

---

(١) يقول ابن جنّي في كتابه « التمام في تفسير أسماء شعراء هذيل» في قول الشاعر :

ولكن يقرُّ العينَ والـنفسَ أنْ ... بعقدته فضلاتٍ زرقٍ دواعب

نصب « النفس» بفعل آخر مضمر كأنه قال : يقر العين ويطيب النفس كقوله :

فعلا فروع الأيهقان وأطلقت ... بالجلهتين ظباؤهـا ونعامهـا

أي : وأفرخت نعامها.

وقرأت على أبي بكر محمد بن الحسن عن أحمد بن يحيى :

تراه كـأنَّ الله يجـدع أنفـه ... وعينيه إن مولاه أمسى له وفر

أي : ويفقأ عينيه ، وقرأت عليه أيضا عنه :

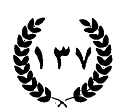
تسمع للأجواف منه صَـرَدا ... وفي اليـدين جُسْـأةً وبَـددا

أي : وترى في اليدين جساوةً ، والمشهور في هذا : متقلدا سيفا ورمحاً ، وقرأت على أبي بكر أيضا عن أحمد بن يحيى :

علفتـها تبنـاً ومـاء بـارداً ... حتى شـتت هَمّالـةً عيناهـا

أي : وسقيتها ماءً بارداً . ا هـ

وانظر أيضًا الخصائص لابن جنّي ٤٣٢/٢



يكـون أثر الغسل في الرجل ظاهـراً لا يخفى ، فإنّك تكُـونُ ـ أحيانًا ـ أنطـقَ مـا تكونُ إذا لمْ تنطِقْ ، وأبينَ ما تكونُ إذا لم تُصرّحْ .

* * *

• **توجيه قراءة الخفض**

هذه القراءة لها توجيهات أيضا منها :

التَّوْجِيهُ الأوَّل :

على أنَّ ﴿ **أَرْجُلَكُمْ** ﴾ منصوبٌ في المعنى عطفًا على معمولِ ﴿ **ٱغْسِلُواْ** ﴾ والجرُّ على مُجاوَرةِ ﴿ **رُءُوسَكُمْ** ﴾ ، والإعْرابُ علَى الجِوارِ مذهبٌ من العربية غيرُ ضيِّقٍ ولا مَخُوفٍ ، جاء به الذكرُ الحكيمُ ، والكلمةُ الشَّاعرةُ عند جمهرة منْ أهلِ العلمِ

ومِنْهمْ من منع القوْلَ به :

حكم أبو جعفر النّحاس (ت : ٣٣٨هـ) بأنَّ القولَ بالجوارِ غلطٌ عظيمٌ ، لأن الجوار لا يجوز في الكلام أن يقاس عليه ، وإنما هو غلطٌ ونظيرهُ الإقواءُ ، حكمٌ بنفيٍ ، وذلك يقتضي الاستقْصَاءُ ، وأنّـى له الإحاطة بمذاهبِ العربِ حتَّى يحكمُ بما حكمَ ، ولسان العربية وسيع لايحيط به أحدٌ كما قال الشّافِعِيُّ فِي الرِّسالَةِ .

وكذلك حكمَ أبو حيَّان (ت : ٧٥٤هـ) بأنَّ القولَ بالجِوارِ هنا تأويلٌ ضعيفٌ جدًّا ، ولم يرِدْ إلاَّ في النَّعتِ حيثُ لا يُلبسُ على خلافٍ فيهِ ـ أيضًا ـ ، وقد قُرِّرَ هَذَا الخِلافُ في علمِ العربيّة كما يقولُ .

وهذا ـ أَيْضًا ـ قولٌ غيرُ سدِيدٍ ، فإن الإعراب علَى الجِوارِ مذهبٌ كثيرُ الشَّواهِدِ والمسالكِ [1] .

وهم إذْ يقولونَ بالجرِّ على المُجاروةِ إنَّما يعنونَ أنَّ حُكم الأرجُلِ الغسلُ ، وليس للجوارِ منه إلاَّ لفظُه ، غيْرَ أنَّ القولَ بذهابِ النَّظمِ إلى المُشاكلةِ الصَّوتيةِ المُجرَّدةِ منْ كلّ دلالةٍ معنويَّةٍ قولٌ غيْره أعلَى ، وإنْ كان التَّشاكلُ الصَّوتيُّ ذا منزلةٍ عاليةٍ منْ حيثُ هو ، إلاَّ أنَّ النَّظمَ القرآنيّ أَجلُّ منْ أنْ تُحْبسَ فائِدَتُهُ فِي التَّشاكُلِ الصَّوتِيِّ الأجردِ .

فهل لنا أن نلمحَ مِنْ وجْهِ الجَرِّ علَى المُجاوَرَةِ إشارةً إِلَى أنَّ الأرْجلَ وإنْ كانَ حكمُها الغسلُ كالوجوه والأَيْدي ، فإنَّها تشاركُ الرَّأسَ فِي حكْمٍ آخرَ تأْتِي بِهِ السُّنة هُو المَسْحُ علَى ما يَسْتُرُ كُلاًّ :

المسْحُ علَى العِمامة ، والمسْحُ علَى الخُفَّيْنِ ، فمنْ مسحَ عَلَى عِمامتِهِ فقدْ مسَحَ عَلى رَأْسِهِ ، ومنْ مسحَ عَلَى خفيْهِ فقد غسل رجْلَيْهِ .

* * *

التَّوْجِيهُ الثَّانِي

على أنّه معطوفٌ على ﴿ رُءُوسَكُمْ ﴾ لفظًا ومعنًى ، فيكونُ حكمُ الأرجلِ

---

(١) ينظر : إعراب القرآن للنحاس : ٩/٢ ، تحقيق : زهير غازي ، ط . ١٤٠٥هـ ـ بيروت ـ عالم الكتب، والبحر المحيط ٤٣٧/٣ ، وانظر الشواهد في الخصائص لابن جنّي ٢١٨/٣ ، وإملاء ما منّ به الرّحمنُ للعُكبَري ٣٩١/٢ ـ هامش الفتُوحات الإلهية ، وهمع الهوامع للسيوطي ٥٥/٢ والفتوحات الإلهية على تفسير الجلالين للجمل ٤٦٧/١ ، وأنوار التنزيل للبيضاوي ، ومعه عناية القاضي للشهاب الخفاجي ٢٢٠/٢ ، ٢٢١

المسْحُ ، ثُمَّ نسخَتْهُ السُّنَّةُ بالغسْلِ ، ولذلك قال جماعةٌ : نزل جبريلُ عليه السلام بالمسْحِ وجاءت السُّنَّةُ بالغَسْلِ[1] ، وهذا مبنيٌّ على جوازِ نسْخِ القُرآن بالسّنّة .

أوْيحملُ المسحُ في الأرجلِ على هذا الوجه على بعضِ الأحوالِ وهولُبس الخُف، فكان تخصيصًا بالذكر لهذا الحال بيانًا لتشريعه لأنـّه مظنة أن يرغبَ عنه[2]

* * *

التَّوجِيه الثالث :

على أنَّ ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ معطوفٌ على المجرورِ ، والمرادُ الغسلُ بقرينةِ التَّحديدِ بغايةٍ ﴿ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ مثلمَا كان معَ الأيْدِي المقطوعِ بغسْلِها ، فجيءَ بالغايةِ معَ الأرْجُلِ إماطةً لظنٍّ ظانٍ يحسِبها ممسوحةً ، لأنَّ المسحَ لمْ يُحصَر له غايةٌ فِي الشريعة .

وكانت المُشاركةُ الإعْرابيّة دونَ المُشاركةِ الحُكْمِيَّة (المسح) ، لِلتَّنْبيهِ عَلَى عَدَمِ الإسْرافِ فِي استِعمالِ المَاءِ فيها ؛ لأنـّها مَظِنّة الإسْرافِ المَذْمُومِ ، وأشارَ بالجرِّ إلى أنـَّه ينبغِي أن يكونَ الغسلُ قريبًا مِنَ المسْحِ في الاقْتِصارِ .

ويُؤيّدُ هذا أنَّ الغَسْلَ والمَسْحَ متقاربانِ مِنْ وَجْهٍ : كلٌّ إمساسٌ بالعُضْوِ ، ولم يُسندْ إلَى كلِّ عُضوٍ فعلُه الخاصُّ إيجازًا وتوكيدًا لِلفائدَةِ الماثِلَةِ فِي ضَرورةِ الاقتصارِعلَى غَسْلٍ خفيفٍ يُقاربُ المسْحَ ، فكأنـَّهُ قِيلَ : واغسِلُوا أرجُلَكم غسْلاً خفيفًا لا إسْرافَ فِيهِ كمَا هُوَ المُعتادُ[3]

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٧٧ ، ومعاني القرآن للفراء ١/٣٠٢

(٢) ينظر : الفتوحات الإلهية للجمل ١/٤٦٧

(٣) يراجع : البيان في غريب إعراب القرآن لابن الأنباري ١/٢٨٥ ، والكشاف ١/٦٩٧ ، وأنوار التنزيل للبيضاوي ، ومعه عناية القاضي للشهاب ٣/٢٢٠ ، والفتوحات الإلهية ١/٤٦٧

هذا الوجه لا يتناسبُ مع ما وردَ في السُّنَّةِ الصَّحيحةِ مِنَ الأمْرِ بإسْباغِ الوضوءِ ، ومِنَ الحثِّ على مُجاوزَةِ الغَسْلِ الكَعْبيْنِ ، ومِنَ التَّحذِيرِ مِنَ التَّساهُلِ فِي الغَسْلِ ، ولا سِيَّما غسْلُ الأعْقابِ ،[1] فَلَوْ كانَ القصدُ إِلَى غسْلٍ فِي صُورةِ مسْحٍ لكانتْ الأيدِي والوجوهُ جديرةً بذلك أيضًا ، إذْ هُما أقلُّ تعرُّضًا للأدرانِ .

* * *

التَّوجِيهُ الرَّابِعُ :

على أنَّ قولَه ﷻ : ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ معطوف على المجرورِ لفظًا ومعنًى وباقٍ على حُكْمِ المسْحِ ، لَمْ تنسخْه السّنّة وإنَّما السُّنَّة على قراءةِ النَّصْبِ ، وقد خيَّرَ الطبري فِي تأويلِه الآية المُتَوَضِّئَ بيْن غسْلِ القدمين ومسْحِهما ، وذكَرَ أنَّه وإنْ كانت القراءتان صوابًا ، فأعجبُ القراءتين إليه قراءةُ من قرأَ ذلك خفضًا لجمْعِ المسْحِ بيْن معنَى المسْحِ والغسْلِ ، ولأنَّ قولَهُ تعالَى : ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ بعد قوله : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ فالعطفُ بِهِ علَى الرُّؤُوسِ معَ قُرْبِه مِنْهُ أوْلَى مِنَ العَطْفِ علَى الأيْدِي ، وقَدْ حِيلَ بيْنَه وبيْنَهُما بقولِه تعالَى : ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ .

هذا على غير ما عليه جمهور الصحابة والفقهاء منْ أنَّ المسح مشروعٌ على الخفَّين وليس على الرجلين[2] .

* * *

---

(١) ينظر : البخاري : كتاب الوضوء ـ باب إسباغ الوضوء ، ومسلم : كتاب الطهارة ـ باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما ، وباب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء

(٢) هنالك توجيهٌ للجَرِّ جدُّ ضعيفٍ يتمثّلُ في أنّ قوله «أرجلكم» مجرورٌ بحرفِ جر دلَّ عليه المعنَى ، ويتعلَّقُ بفعلٍ محذُوفٍ ، تقديرُه : «وافعلُوا بأَرْجُلِكُم غسْلا» ينظر : إملاء ما منّ به الرحمن للعكبري ٢/٢٩٦ ، مشكل إعراب القرآن للقيسي ١/٢٢٠ ، البحر المحيط لأبي حيان ٣/٤٣٧ ، والفتوحات الإلهية للجمل ١/٤٧٦

هذا الوجه ضعيفٌ جدًا ، لا يناسبُ إعجازَ البيانِ القرآنى ، ولا يستقيم توجيه بيان القرآن الكريم علَى مَا هُو جِدُّ بعِيدٍ عنْ سُمُوِّ إعْجازِهِ ، ولَيْسَ الاعتدادُ بإمكان الاحتمالِ بل =

- **توجيه قراءة الرفع**

قَرَأَ الحسنُ ، والأَعْمَشُ ، ونافِعٌ فيما رواه الوليدُ بنُ مسلمٍ قولَه سُبْحَانَه وَبِحَمدِهِ : ﴿ أَرْجُلِكُمْ ﴾ بالرفع[1] .

وهي قراءةٌ شاذَّةٌ ، والاحتجاجُ بالشَّاذَّةِ موضِعُ خلافٍ بيْن العُلماءِ : الحنفيَّة والحنابلةُ علَى الاحتجاجِ بها ، والمَالِكيَّةُ ، والشَّافعيَّة على عدمِه[2] وأيّما كان فالمعنَى في هذه القراءةِ على تقديرِ محذوفٍ خبر يحتمل تقديره مغسولةٌ أوممسوحة [3]

وتقديره « مغسولةٌ » أقوَى وآنسُ بالهديِ النَّبويِّ أوَّلاً ، وَبالعُدولِ الماثِلِ فِي الاسْتئنافِ الَّذي يغلبُ الإتيانُ بِه في المعطُوفاتِ لتأكيدِ العنايةِ بحكمهِ حتَّى لا يُغفلَ عنْهُ أوْ يُظَنَّ أنَّه دُون المعطُوفاتِ فِي الحُكمِ ، [4] فلمَّا قال :

=بمكانَتِهِ ؛ إذْ كيف يدعوُ إلَى الإحسانِ فِي الفعْلِ بعبارةٍ مغسُولةٍ من الفصاحة البشرية ، فضلا عن الإحسان البيانيِّ المعجِزِ للقُرْآن الكريم ، وفي أسفار النحاة واللغويين غير قليلٍ من التأويلات والتوجيهات والتخريجات التي تتنافى مع جلال إعجَاز البيانِ للقرآنِ الكريم ، وبرغم مِنْ ذلك ترى طلاب العلم يتكاثرون بذكرها وترديدها ، وهيَ أقلُّ من أن يلتفت إليها ، وغيرُ قَلِيلٍ منْ مثْلِ هذا من العلْم الذي لاينتفعُ منه إلا بالرياضَة العقلية ، أمَّا النّفع العملي السلوكي فجدّ قليلٍ .

(١) يراجع : أحكامُ القُرْآنِ لابْنِ العَرَبِي ٥٧٦/٢ ، الكشّاف ٥٩٨/١ ، البحر المحيط ٤٣٨/٣

(٢) يراجع : البحر المحيط للزركشي ٤٧٥/١ ، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ، ص١٥٥ ، تحقيق : الفقي ، ط . السنة المحمّديّة ، ١٣٧٥هـ

(٣) يراجع : الكشاف ٥٩٨/١ ، والبحر المحيط لأبي حيّان ٣ /٤٣٨

(٤) ترى هذا في قوله تعالى : ﴿ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:١٦٢) =

﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ بالرَّفْعِ دلَّ علَى مَزِيدٍ استحقاقِهِ للغسْلِ الَّذي قدْ يُظنُّ أنـه مصْروفٌ عنْه بالفصْل بالمَمْسُوحِ ، فكانَ الرَّفعُ قرينةً علَى أنَّه ليس خاضِعًا لِحُكْمِ السَّابقِ عليْهِ مبَاشَرَةً ، تُضَافُ إلَى قَرِينَةِ الْمُشَاكَلَةَ لِلأَيْدِي فِي التَّحْدِيدِ .

أَمَّا تَقْدِيرُ الْخَبَرِ «مَمْسُوحًا» فَلا حاجةَ إلَى الدِّلالةِ عليْهِ بِالاسْتِئْنَافِ؛ فالعَطْفَ عَلَى المَجْرُورِ قَوِيٌّ إذَا مَا أُرِيدَ مشاركتُه فِي الحُكْمِ [1]، فهذه القراءةُ الشَّاذَّةُ يُمْكِنُ أن يُستأنفَ بها علَى التَّوْجِيهِ الأوَّل لِقراءةِ النَّصْبِ

* * *

= وقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (المائدة:٦٩)

(١) يذهب بعضُ أهلِ العلم إلى أن العطف على المجرورِ منْ غير إعادة الجار دالٌّ على اشتراك المجرورينِ في الفعل ، فإذا قلت مررت بمحمد وخالدٍ ، فأنتَ مررتَ عليهما معًا مرة واحدة بحيثُ كانا مجتمعينِ عند مرورك ، وإذا قلت : مررتُ بمحَمَّدٍ وبخَالِدٍ ، فقد وقعَ مِنْكَ مُرُورَان أحدهمَا بمُحَمَّدٍ ، والآخَرُ بخَالِدٍ ، وهما مختلفان زمانًا أو مكانًا أو كيفية .

ينظر: عروس الأفراح للسبكي ١٨٢/١ ـ تحقيق : خليل إبراهيم خليل ـ دار الكتب العلمية بيروت ، ١٤٢٢هـ

ولو أخذنا بهذا لفُهم أنّ المسح يكون على الرأسِ والرجلين بفعلٍ واحدٍ أو ماءٍ واحدٍ ، وهذا لاأعلم أنَّ أحدًا يقولُ به ، أوْ رأى من فعلَه ، ولكنّ هذا يصلُح في التّيممِ عندَ من يقولُ هو بضربَةٍ واحدةٍ يمسح وجهَهُ ويديْه بها ، ولا يجعلُ لكلٍّ ضربَةً (حديث عمّار المشهور ـ البخاري ـ كتاب التيمم ـ رقم : ٧٤٣) فقال تعالى : ﴿ فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ (المائدة:٦) ولم يقل : (فامسحوا بوجوهكم وبأيديكم منه) ، والآية تجعل حكمًا على القاعـدة البيانيّـة ، وليست القاعدة البيانيّـة حكمًا على البيـان القرآني ، ولـذا ما ذهب إليه البهاء السبكي ليس على إطلاقه ، أو هو الأغلب فقط ، فالأعلى عندي أنّ اشتراك الرأس والرجلين في الجر على هذه القراءة ليس في نوع الفعل ، ولكن في كيفية فعل كلٍّ ، وهي المدلول عليها بالباء ، فهي للاستيعاب والتمكن والمبالغة ، وليست للتعدية .

تلك توجيهاتُ القراءاتِ الواردةِ فِي قولِه تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ آثَرْتُ إجْمالَ القولِ فيها لأَسْتَخْلِص منهُ مَا تهْدِي إلَيْهِ الفِطْرَةُ البيانِيَّةُ المُتدبِّرَةُ هذِه القراءَاتِ:

الَّذي هو أعْلَى عِنْدِي أنَّ قراءةَ النَّصْبِ علَى معْنَى العطْفِ علَى معْمُولِ ﴿ٱغْسِلُوا۟﴾ وأنَّ الفصْلَ قرينةُ فَرْضِيَّةِ التَّرْتِيبِ، وتَنْبِيهٌ علَى مكانةِ مَسْحِ الرَّأْسِ، وأنَّ أفْعالَ الوُضُوءِ تَعَبُّدِيَّةٌ لا تخْضَعُ لِمَعايِيرِ العقْلِ، وإلاَّ كانَ الأَوْلَى فِي نظرِ العقلِ البَدء بالأَعْلَى إلِى الأدْنَى أوْ عكْسِهِ عَلَى التَّرْتِيبِ، ولَكِنَّ اللهَ ـ سُبْحانَهُ وتَعالَى ـ رتَّبَ هذِه الأعضاءَ فِي أفْعالِ الوُضوءِ عَلَى نَحْوٍ لا تَتجَلَّى مَلامِحُ حِكْمَتِهِ لِمَدارِكِنا الطِّينِيّةِ، وأنَّ الإيمانَ بأنَّ مَنْ أَمَرَ بِهذِهِ الأفْعالِ عَلَى هذا النَّحْوِ حَكِيمٌ يَفرضُ عَلَيْنا التَّسْلِيمَ المُطْلَقَ، واليَقِينَ بأنَّ مِنْ وَراءِ هَذَا مِنَ الْخَيْرِ والْفَيْضِ مَا لاتَسْتَطِيعُ مَدارِكُنا وَعْيَهُ، والإيمانُ بالْغيبِ رأْسُ صِفاتِ المُتَّقِينَ المُشارِفِينَ حُدودَ الإحسانِ، وفوقَ هذا ثَمَّ قاعِدَةٌ نَبَوِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ: «أبدأ بِما بدأَ بِهِ اللهُ» فهذا يُلْتَزَمُ مَا لَمْ تَكنْ قرينةٌ مُخَصِّصَةٌ.

والأعلى أيضًا عَلَى قِراءَةِ الْخَفْضِ أنَّهُ عَطْفٌ على لَفْظِ الْمَجْرُورِ ﴿رُءُوسِكُمْ﴾ لِمشاركتِه فِي مَعْنَى (البَاءِ) لا فِي حُكْمِ المُتعلِّق بِهِ الجارُّ والْمَجْرُورِ ﴿وَٱمْسَحُوا۟﴾ يُبِينُ عَنْ ذلِك ويُجَلِّيهِ عدمُ إعادَةِ الْجارِّ، فَلَمْ يقُلْ بِأرْجُلِكُم إلَى الكَعْبَيْنِ، فالاكْتِفاءُ بجَارٍ واحِدٍ علَى هذِه القِراءةِ دالٌّ علَى أنَّ مَنَاطَ المُشاركةِ هومعْنَى الباءِ، وليْسَ ماتَعَلَّقَ بِهِ، أَمَّا إعادته فإنَّها تدلُّ على مُغايرَةٍ فِي مَعنَى الجَارِّ، فلَّما تشاركا فِي الجَارِّ تشاركَا فِي معناه، ولا سيَّما أنَّه مَا جَاء لِتعديَةِ الفعْلِ حتَّى يكونَ مُستمدًّا معْناهُ مِنَ الفِعْلِ، فكأنَّه أُريدَ هُنا أنْ تُفْهمَ إرادَةُ الغَسْلِ مِنْ قراءةِ النَّصْبِ.

ويُفْهمَ مَعْنَى المُبالغَةِ في الغسلِ لا المَسْحِ مِنْ قراءةِ الجَرِّ بناءً عَلَى ما ذهبتُ

إلَيْه مِنْ أنَّ «الباءَ» فِي ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ تُؤكِّدُ مَعْنَى الإلصَاقِ، وتُؤذِنُ بالمُبالَغةِ فِيهِ، فكأنَّه أُريدَ بِالْجرِّ فِي ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ أنْ يَتَعدَّى أثَرُ (البَاءِ) المَعْنَويُّ لا أثَرُ مَا تعلَّقتْ بِهِ إلَى ﴿ أَرْجُلَكُمْ ﴾ فَيُبَالِغ فِي غَسْلِ الأرْجُلِ فِرَارًا مِنْ الوعِيدِ القَائِمِ فِي ما رواه البخاري في كتاب العلْم من صحيحه ومسلم في كتاب الطهارة بسندهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرو قَالَ: رَجَعْنَا مَعَ رَسُول اللَّهِ ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِمَاءٍ بِالطَّرِيقِ تَعَجَّلَ قَوْمٌ عِنْدَ الْعَصْرِ فَتَوَضَّئُوا وَهُمْ عِجَالٌ فَانْتَهَيْنَا إِلَيْهِمْ وَأَعْقَابُهُمْ تَلُوحُ لَمْ يَمَسَّهَا الْمَاءُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ». (والنص لمسلم)

وكذلك يبالغُ في غسل الأرجلِ طلبًا لِفضيلةِ التّحْجِيلِ المُسْتَحيلِ نُوراً يومَ القيامةِ، روى البخاري في الوضوء، ومسلم في «الطهارة بسَنديْهما عَنْ نُعَيْمٍ الْمُجْمِرِ قَالَ: رَقِيتُ مَعَ أَبِى هُرَيْرَةَ عَلَى ظَهْرِ الْمَسْجِدِ، فَتَوَضَّأَ فَقَالَ إِنِّى سَمِعْتُ النَّبِىَّ ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ يَقُولُ «إِنَّ أُمَّتِى يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ» (رواه البخاري)[1].

وعلى هذا تكونُ القِراءتانِ مُتكامِلتَيْنِ غيْر مُتعارضتَيْنِ، وذلك هُو الشَّأنُ فِي آياتِ القُرآنِ الْكريمِ وَقِرءاتِهِ، وتكونُ قِراءةُ الرَّفعِ مُؤازرةً بدِلالِةِ العُدولِ

---

(١) في الغرة والتحجيل من الوضوء دلالة على العناية بالمبالغة في غسل الوجه والرجلين، وأن قوله «أرجلكم» عطف على وجوهكم، فالأعلى ألا يحمل الجر في قراءة أرجلكم، وهي متواترة على معنى المسح عطفا على «رؤوسكم» بل حملا على معنى الباء (كمال الفعل مسحا للرؤوس، وكمال الفعلِ غسلاً للأرجل، وهو نهج في بيانِ العربية عَليٌّ)

«الاستئناف النحوي» مَعْنَى الْجرِّ بغيرِ إعادةِ الجارِّ ، وَهكذا يتحقَّقُ التّكاملُ والتّعاضُدُ بيْن القِراءاتِ الثّلاثِ .

* * *

(تخليص القول)

التّدبر البيانيُّ لآيةِ الوُضوءِ في نُورِ السّياقِ العامِّ لِسُورَةِ المائِدَةِ والسّياقِ الخاصِّ لِلآيَةِ ، والقرائنِ المقاليّةِ والحالِيّةِ يَنْتهِي بِنَا إِلَى هذِه الدَّقائقِ والحقائقِ تأسيسًا لِبعضِها ، وتأكيدًا لبعضِها الآخر :

- **سورةُ المائدةِ** جاءت من بعْدِ سُورَة البَقَرةِ الهاديةِ إِلَى الإيمانِ بالغيبِ والتِزام التّقوى منْ صراط المغْضُوب علَيْهِم (اليَهُود) : (العلم من دونِ العمَل) وصراطِ الضّالين (النّصارى) : (العمل بغير علم صحيحٍ) ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ٢، ٣)

ومن بعد سورة (آلِ عِمْرَان) القائمة لتقرير معنى كمال التوحيد فليس لله ﷻ صاحبة ولا ولد فهي عَديل سورة الإخلاص ، ﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ .

ومِنْ بعد سورة (النّساء) القائمة لتبيانِ الأُسُسِ التي يُبْنَى علَيْها الْمُجتمع المسلم في تأسيس اللبِنة الأولى في المجتمع (الأسرة) فهي سورة عُنِيتْ بأحكام السّلام الاجتماعي للأسرة ، ولذلك فصّلت القول في أعظم ما يمزق وحدة الأسرة وتماسكها إذا لم يلتزم فيه بالحقّ : (الميراث) فصدرت حديثها بحق المرأة ، وأردفَته بالهدي في الميراث ، وختمت السورة به أيضًا ، فهي فريدة في منهاجها .

من بعدِ ذلك جاءتْ سُورةُ (المائدة) تسعَى بِالَّذينَ آمنُوا إِلَى آفاقِ مقامِ الإحسان ، والنُّصْحِ لِكتابِ اللهِ ـ سبْحانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ فِي التَّدبُّرِ يَقتَضِي مُلاحظةَ الغايةِ الَّتِي تسْعَى إليْها هذه السورة ، فهي سورة العطاء الإحسانِيّ ، ولذلك

سُمّيت سورة «المائدة» ، فقارن بين مائدة الله عَزَّ وَجَلَّ لبني إسرائيل ، ومائدته للأمة المحمّدية .

- **التكاليفُ** الّتي أُمِرَ بِها الذَّين آمنُوا فِي السُّورةِ لا يُكتفَى فيها بالحد الأدنى من تحقيق الطاعة ؛ لأنَّ ذلك فَصْمٌ لِهـذِه التَّكاليفِ عن مساقِها والمقصُودِ لِسُورتِها ، وهذا بعيدٌ عن النّصيحةِ لكتاب اللهِ ـ جلّ ثناؤه ـ في شرعة المحسنين .
- **الوضوءُ** لكُلِّ صلاةٍ علَى كُلِّ حال فريضةٌ فِي شِرْعةِ أهلِ الإحسَان ، وتَطَوُّعٌ فِي شِرْعَةِ المُخْلِدين إلَى الحَدّ الأَدْنَى مِنَ الطَّاعةِ ، المشارفين عَلَى تُخُومِ المعْصِيةِ ، القَانِعين بدَرَج «الّذين آمَنُوا» غير مُسْتَشْرِفِينَ إلى دَرَج «المؤمنين» وما فَوْقَ مِنَ «الّذينَ اتّقوا» و«المتّقين» فضْلاً عَنْ دَرجِ «الّذين أحسَنُوا» و«المحْسِنين» .
- **النِّيَّةُ والتَّرْتِيبُ** فَرضٌ مِنْ فَرائِضِ الصَّلاةِ دَلَّتْ عليْهما الآيـةُ بِدِلالاتِها التَّرْكِيبِيَّة ، لا بِصريحِ منْطُوقِها ، وما دلّ عليهِ المنطوقُ مَعْنًى جُمهوري ، يدخلُ فيه أدنى أهلِ الطّاعة ، وما دلتْ عليْهِ التراكيبُ بمفهومها على تنوع درجاته ، وبمستتبعاتها هُو معنى إحسانيّ منزله عند أهل الإحسان منزلَ مدلول المنطوق عند أهل الدّرجة الأدْنى فِي مقامات القرب مِنْ رضْوان اللهِ جلّ ثَناؤُه .

وإذا كان مبدأ البيان في سورة «المائدة» : ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ** ﴾ فمختَتَمُه قولُه سبْحَانَه وبِحَمْدِهِ : ﴿ **قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ** ﴾ (المائدة:١١٩) .

- **الغَسْلُ يَقتضِي** الدَّلْكَ وغمْسَ اليَدِ أوْ إفاضةَ الماءِ علَى الوجه بغَيْرِ دَلْكٍ ليْس غسْلا ، فالدّلك مُضمّنٌ فِي مَعْنَى الغُسْلِ ، لايَتِمُّ مَعنَى الْغُسْلِ بدُونِه .

- **واستيعابُ الرَّأسِ** بِالمسْحِ فريضَةٌ فِي شِرْعةِ أهلِ الإحْسَانِ ، وكذلِك تأكيدُ إلصاقِ اليَدِ بالرَّأسِ بِبَلَلِ ماءٍ غَيْرِ مُسْتَعْمَلٍ .
- **والفرْضُ فِي الأرْجُلِ** غسْلُها إلَى الكَعْبينِ واستِيعابُها بِالدَّلْكِ ، والمَسْح إنّما يكونُ علَى الخُفَّين بتشْريعِ السُّنَّةِ ، لا بِصَرِيحِ نَصِّ الكِتابِ ، وقراءة الجرِّ لاتُؤسِّسُ حكْمًا جديدًا يقْتَضي جوازَ المسْح علَى الرّجلينِ منْ غيْر خُفٍّ ، وإنما تقتضي كمال استِيعاب الغسلِ للرجلين ، وأنّه أشرك الأرجل الرُّؤوسَ لا فِي معْنى المسْح (المُتَعَلّقِّ بِه) ، ولكنْ فِي معنَى الباء (المُتَعَلّقِ بالفِعْلِ)

* * *

التّدبّر البيانِيّ كما تَرَى يُعلِي بعضَ استِنباطاتِ الفُقهاءِ علَى بعْضٍ مِن منظورِ السّياقِ العامِّ للسورة والخَاصِّ للآية .

ولا يَعْنِى هذَا تَخْطِئةُ ما أدْناهُ التّدبُّرُ البَيَانِيُّ ، بل يَعْنِي تأكيدَ أنَّه لا يتآخَى معَ ما تَسْعَى السُّورةُ إليْه في موقِعِها مِن السّياق التّرتيليّ العامّ للسُّوَرِ ، ومراعاة هَذَا السياق التّرتيليّ العامُّ للسوَرأمرٌ جليل ، فَمَا يُدْنِيهِ التّدبُّرُ البَيَانِيّ إنّما هُو لبعْدِهِ عن ملاحظة خَصائِصِ ما أُنزلَت الآيةُ عَلَى لاحِبِهِ ، وذلك ما يَنْفِرُ مِنْهُ المُقرَّبونَ ، لأنّ فيه تقصيرًا فِي بابِ حسْنِ النّصيحة لِكتابِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى .

* * *

الفَصْلُ الثَّانِي

الْعَلاقَةِ الوضْعِيَّةِ بيْنَ الدَّالِّ والمَدْلُولِ خصوصًا وعمومًا

توطئة :

بيانُ الشّرعِ كَلِمَاتٌ موضُوعةٌ إزاءَ معانٍ أُقيمتْ بيْنهُما علاقةٌ يختلفُ وصْفُها باخْتلافِ المنْظُورِ الّذِي تُبْصَرُ مِنْهُ .

ولِلأصُوليّين عِنايةٌ خاصَّةٌ بوصْفِ العَلاقةِ بيْن اللفظِ والمعنَى الموضوعِ له مِنْ جِهةِ عُمومِهِ وخُصوصِهِ .

وهذا الوصفُ لمْ يكُنِ الأُصُوليونَ ـ يَوْمًا مَا ـ بِحَاجَةٍ لِوَعْيِهِ إلى روافِدَ ثَقافيَّةٍ أعْجَمِيّةٍ شَرْقِيّـةٍ أَوْغَرْبِيّةٍ لا تَلْتقِي لُغتُها مع لِغَتِهِمْ ، ولا غايَتها مَعَ غَايَتِهِمْ ، ولا فِكْرُ أَهْلِهَا مَعَ فِكْرِهِمْ ، ومَا الفِكْرُ إلاَّ لُغة ، ولَيْسَتِ اللّغةُ إلاَّ نتاجُ فكر ، فكانَ لزَامًا فِي شِرْعَةِ العُقَلاء ألاَّ تكونَ الرّوافدُ الأعجميّةُ هِيَ الخالِقةُ المُشكِّلةُ مَوقِفَ الفِكرِ الأُصُولِيّ منْهجًا وَحركةً مِنَ العَلاقةِ بينَ اللّفظِ والمعْنَى مِنْ مَنْظُورِ العُمومِ وَالخُصُوصِ ، وإنْ كنْتُ لا أُنْكِرُ أنَّ بعضَ المتأخرينَ من علماء أصولِ الفقه اطّلَعَ علَى شيْءٍ مِنْ هذَا الفِكْرِ الأعجَمِيّ ؛ لأنّ اطلاعَ العالِمِ عَلَى عقْلِ الآخر وثَقَافَتِه فريضَةٌ دَعَوِيّة ، بلْ مُثَاقَفَتُهُ فريضَةٌ دَعَوِيّة لن يحْسِنِ العالِمُ فِي دَعْوَتِهِ منْ ليْسَ بِمُسْلِمٍ إلى الإسلامِ إذا لَمْ يُحْسِنِ الاطلاعَ علَى عقلِهِ ومِنهاجِ تفكيرِه ، وثقافتِه ، وهمومِه النفسِيّة والعقْلِيّة

إنّ موقِفَ القُرآنِ الكَريمِ وَالسُّنَّةِ النبويّةِ منَ اللّغةِ لَكفيلٌ لِمَنْ تدبَّرَهُ أنْ يستلْهِمِ وصْفَ العَلاقةِ باعتبارِ العُمومِ والخُصُوصِ وَصْفًا دَقيقا مُحَرَّرًا .

والصَّحابةُ ﭬ كانُوا علَى وَعْيٍ بِمَا يَرْمِي إليْهِ الرَّسُولُ ﷺ حِينَ يَسْأَلُهُم عَنْ مَدْلُولِ كَلِمَةٍ سافِرٍ لِلدَّهْماءِ مِنَ الْعَرَبِ ، فَإذا بِهِم يَقولُون لَهُ : الله ورسُولُه أعْلَمُ ،(١) أو حين يسْمعُون منْه كلِمةً لمْ يخترِعْها ولكنَّه أقامَها فِي مَقامٍ قَشيبٍ ، فيسْألُونَه عَنْ مَدْلولِها ، فأحدَثَ القُرآنُ الكَريمُ والسُّنَّةُ النَّبَوِيّةُ تقويمًا لِبعضِ العَلائِقِ بَيْنَ الكلِماتِ ومَعانِيها ، بِما يَأْتَنِسُ مَعَ الغايَةِ الَّتِي يَسْعَى بيانُ الشَّرْعِ ليأخُذَ الأمّةَ إلَى يَفاعِها .

---

(١) روى البخاري في كتاب الحج ، ومسلم في كتاب القسامة عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﭬ قَالَ خَطَبَنَا النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ ، قَالَ : « أَتَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا ».
قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ .
قَالَ « أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ ». قُلْنَا بَلَى .
قَالَ « أَيُّ شَهْرٍ هَذَا ».
قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ . فَقَالَ « أَلَيْسَ ذُو الْحَجَّةِ ». قُلْنَا بَلَى .
قَالَ « أَيُّ بَلَدٍ هَذَا ».
قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ . قَالَ « أَلَيْسَتْ بِالْبَلْدَةِ الْحَرَامِ ». قُلْنَا بَلَى .
قَالَ « فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا ، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا ، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا ، إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ . أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ ».
قَالُوا نَعَمْ . قَالَ « اللَّهُمَّ اشْهَدْ ، فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ ، فَلاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ »

فالأُصُولِيُّون حينَ تَناولُوا العلاقَةَ بَيْنَ الأَلْفاظِ ومَعانِيها مِنْ خِلالِ العُمومِ والخُصُوصِ لَمْ يكُونُوا فِي الحقِيقةِ صادِرِينَ إلاَّ عنْ فِطرَةٍ بَيانِيَّةٍ عَربيّةٍ صافِيَةٍ ، وَعَنْ فِكْرٍ إِسْلامِيٍّ صِرْفٍ نابِعٍ مِن مَعِينِ القُرآنِ الْكَرِيمِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الآتِيَيْنِ بِلِسانِ الْعَرَبِ ، وَعَلَى مَذْهَبٍ مِن مَذاهِبِها فِي البَيانِ .

يقولُ الإمَامُ «الشَّافِعِيُّ» :

«إنَّما خاطَبَ اللهُ بِكِتابِهِ الْعَرَبَ بِلِسانِها علَى ما تَعْرِفُ مِنْ مَعانِيها ، وكانَ مِمَّا تَعْرِفُ مِنْ مَعانيها اتِّساعُ لِسانِها[1]، وأنَّ فِطْرتَه أنْ يُخاطِبَ بالشَّيْءِ مِنْهُ عامًّا ظاهِرًا يُرادُ بِه العَامُّ الظَّاهِرُ ، ويُسْتَغْنَى بأوَّلِ هذا مِنْه عنْ آخِرِه ، وعامًّا ظاهِرًا يُرادُ بِه الخَاصُّ ، وظاهِرًا يُعرَفُ فِي سِياقِه أَنَّه يُرادُ بِه غيْرُ ظاهِرِهِ ، فكل هذا موجُودٌ علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»[2] .

---

(١) اتساعُ اللسانِ أن تكونَ الكلمةُ مُفردة ومُركبةً قابلةً لأنْ تُوضعَ في أكثرَ مِن سياق ، وأن تُساقَ إلي مقاصدَ عِدّة ، وأن تُكتنفَ بملابساتٍ متنوّعةٍ ، فتكونَ القادرةَ على أنْ تُصور معانيَ متنوعة بتنوّع ما أقيمت فيه ، فالسياق والقصد ونحو اللسان أميرها يصرفها أنّى شاء ، فتجود ولا تبخل ، فكلمات العربية وتراكيبها جيادٌ تبذل لك من العطاء على قدر ما تملك أنتَ من القدرة على تصريف مواقعها في بنية كلامك وَفق ما يقضي به السياق والقصد ونحو البيان بالعربية ، ومن ثَم كانت ألفاظ العربية من دون معانيها عددًا وتنوعًا ، فالكلمة في العربية تغني بتنوع سياقها الذي تقام فيه عن عديدٍ من الألفاظ ، وإذا ما كانت كلمات القرآن الكريم وتراكيبه قد أحصيت فإنّ معانيه لا تخلقُ على كثرة الرّد ، ولا تنقضي عجائبها ، ولا يشبع منها العلماء ، فهي نعمة من نعم الله ﷻ : ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل:١٨) .

(٢) ينظر : الرّسالة ، ص٥١ ، تحقيق : شاكر

قوله « يُعْرفُ فِي سِيَاقِهِ .....» دَالّ دِلَالَةً بَيّنَةً عَلَى إعْلاءِ «الشَّافِعِيِّ» سُلْطَانَ السِّيَاق في تَحْرِيرِ دلالَة البيان ، وأنّ الكلماتِ ، والتّراكيبَ خَاضِعَةٌ فِي دِلالتِها لما يَقْضِي بِه السّياق =

فالإمـامُ الشّافعيُّ كما ترَى ينصُّ علَى أنَّ مذاهِبَ العـربِ الّتي أُقيمَ عليها بيانُها ، فصارتْ معرفَةُ أهلِ العِلمِ مِنها بِهِ - وَإن اخْتلَفتْ أسْبابُ معْرفتِها - معْرفَةً واضِحةً عنْدها ، ومُستنْكرًا عنْدَ غيْرِها مِمَّنْ جَهِلَ هَذا مِنْ لِسانِها ، وَبِلِسانِها نَزَلَ الكِتابُ وجاءَت السُّنَّةُ [1] .

ومِـن ثَـمَّ كانـتْ عِنايـةُ الأصُـولِيين بِوصْـفِ العَلاقـةِ بَـيْنَ الألْفـاظِ ومَعانِيهـا باعْتِبارِعُمُومٍ وخُصُوصٍ ما وُضِعَتْ لَهُ ، وانْتهَى جُمْهُورُهم إلَى أنَّها تَنْقَسِمُ ثَلاثَـةَ أقْسامٍ : خاصٌ وَعامٌ ، ومُشْتَرَكٌ ،[2] وهو الّذي آثرتـه تخْليصًـا للقـول ، وتقلـيلاً للأقْسَامِ .

=والْقَرائن ، وذلك أيضًا دالّك علَى أن من النصيحة للبيان أن يُستعان بآخره على فهمه أوله ، فلا يتسارع المرء إلى القول فيه من قبل أن يفرغ من الإحاطة بقراءته قراءة فاحصة ، وهذا بابٌ وسيع يحسن إفراده بالْعِنايَةِ .

(١) ينظر : الرّسالة ، ص٥٣

(٢) هذا التقسيم الثّلاثِي هو ما اتّخذه الجمهور ، يُنظر : أصول السرخسي ١/١٢٤،١٢٥ ، والتلويح ١/٧١

وثَمّ منازَعة من غيرهم وَفقا لاعتبار جهات التقسيم ، يقولُ السعدُ في بيان وجه التقسيم: «اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ إمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِكَثِيرٍ ، أَوْ لِوَاحِدٍ ، وَالأَوَّلُ إمَّا أَنْ يَكُونَ وَضْعُهُ لِلْكَثِيرِ بِوَضْعٍ كَثِيرٍ أَوْ لا ، فَإِنْ كَانَ بِوَضْعٍ كَثِيرٍ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ وَإِلا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْكَثِيرُ مَحْصُورًا فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ بِحَسَبِ دِلالَةِ اللَّفْظِ أَوْ لا ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْصُورًا ، فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَغْرِقًا لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ مِنْ آحَادِ ذَلِكَ الْكَثِيرِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِلا فَهُوَ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَنَحْوُهُ ، وَإِنْ كَانَ مَحْصُورًا فِي عَدَدٍ مُعَيَّنٍ فَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ . وَالثَّانِي وَهُوَ مَا يَكُونُ وَضْعُهُ لِوَاحِدٍ شَخْصِيٍّ أَوْ نَوْعِيٍّ أَوْ جِنْسِيٍّ أَيْضًا مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ فَيَنحَصِرُ اللَّفْظُ بِهَذَا التَّقْسِيمِ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ وَالْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا». ينظر : التلويح ١/٧١ ، ط . المكتبة العصرية بيروت .

وقدمتُ القول في الخاص على القول في العام والمشْتركِ؛ فالخاص من العام كالمفرد من المركب ، وتقديم المفرد أولى ، وذلك نهجه جمهرةُ الأصوليين الفقهاء ، وكذلك فعل البلاغيون في تقديم القول في علم المعاني على القول في علم البيان ، لأن علم المعاني من البيان عندهم كالمفرد من المركب ، فقدّم ما كان كالمفرد على ما كان كالمركب ، أمَّا الأصوليون المتكلمون ، فأكثرهم يقدم القول في العام على نحو ما تراه في كتاب البرهان في أصول الفقه للجويني ، والإبهاج للسبكي . .

* * *

دلالة الخاص
وأثرها في استنباط المعنى

يَرْجِعُ تَقسِيمُ الألفاظِ خُصُوصًا وَعُمُومًا إِلَى حَالِ وَضْعِهَا لِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ ، فَالْوَضْعُ هُوَ عِيارُ التَّقْسِيم ، فإِنْ كَانَ الْوضْعُ لِلّفظِ إزاءَ مَعْنًى مَحْصُورٍ يَنْفَرِدُ عن غَيْرِهِ ، فالأصوليون يُسمُّونَ هذَا اللفظَ الْمَوْضُوعَ « خاصًّا »

وتدلُّ مادّةُ هذا الاسم على الانْفرادِ ، يُقالُ : خُصَّ فُلانٌ بكذَا : انْفَردَ بِه ، فَلَمْ يُشاركه فِيه غيْرُه ، والخاصَّةُ ضِدُّ العامَّة ، وَمِنْه سُمِّيَ الفقْرُ خَصَاصة ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر:٩) لانْفرادِ المتَّصِفِ بِه عَنِ المالِ وَعَنْ نَيْلِ أَسْبابِه مَعَ الحاجَةِ ، فالخُصُوصُ الانفِرادُ وقطْعُ الاشْتِراكِ .

وهُوَ فِي اصطِلاحِ الأُصُوليين : لَفْظٌ وُضِعَ لِمحْصُورٍ وضْعًا واحِدًا علَى سَبِيلِ الانْفِرادِ [1] .

---

(١) قولنا وضع لمحصور يشمل ما كان واحدًا ، وما كان متعددًا محصورًا ، كالأعداد فما كان متعددًا غير محصور فليس من الخاصّ ، ينظر : أصول الجصّاص ١/١٢٤ ، والتلويح ١/٧٧ ، تيسير التحرير ١/١٨٥ ، كشف الأسرار شرح المنار للنسفي ١/٢٦ ، البحر المحيط للزركشي ٢/٢٤٠

ومما يحسن التنبه له الفرق بين المصطلحات الثلاثة عند الأصوليين : الخاص ، والخصوص ، والتخصيص . أمّا الخاص فقد مضى بيانه ، وأمّا الخصوص ، فهوأن يكون اللفظ متناولا بعض ما يصلح له ، وذلك كالذي قال عنه الشافعي : قبل إن من لسان العربية العام الذي أريد به الخاص كما في قوله ﷻ : ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَـٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٥٤) =

فإنْ كانَ للمعنى الّذِي وُضِعَ لَهُ هَذا اللفظُ مُسَمًّى واحدٌ كانَ الْخاصُّ حَقِيقِيًّا ، وإنْ كَانَ لَهُ مُسَمَّياتٌ ، فَهو خاصٌّ اعْتِباريٌّ ، وَمنْ ثَمَّ كَانَ الْخاص قِسْمينِ :

خاصٌّ حقِيقيٌّ ، وذلك كقولنا « مكّة » وخاصٌّ اعتِباريٌّ كألفاظ الأعداد .

وعلَى هذا يتناولُ « الخاصُّ » اسمَ الذَّاتِ « وهوَ أخَصُّ الخاصِّ » كزيْدٍ ، والكعْبَةِ ، والشَّمْسِ « ويتناولُ اسْمَ النَّوْعِ كَرَجُلٍ ، وَامْرَأَةٍ ، وَيَتَناوَلُ اسْمَ الْجِنْسِ كإنْسانٍ وحَيَوَان »[1] .

ويتناولُ اسْمَ العَدَدِ ؛لأنَّ مُسمَّاه مُتَّحِدٌ بالنَّوْعِ ، وتَعَدُّدِ أفْرادِ مُسَمَّاهُ محْصُورٌ ، فَهُوَ وَإنْ كان مِثْلَ الموْضوعِ لِواحدٍ بالنَّوْعِ كَرَجُلٍ إلاَّ أنَّ أفرادَ كَلِمَةِ « رَجُلٍ » تُطْلَقُ على كُلٍّ منْهُم هذا اللّفظ بِخلافِ أفْرادِ (الْعشَرةِ) لا يطلقُ علَى كلٍّ واحدٍ منْهُم لَفْظُ « الْعشَرَةِ » ، وَحصْرُ أفْرادِهِ جَعَلَهُ كالْمَوْضُوعِ لِواحِدٍ ، فاسْمُ العَدَدِ لَهُ شَبَهٌ بالْعامِ مِنْ جِهَةٍ ، وَبِالخاصِّ مِنْ أُخْرَى فَهُوَ خاصٌّ اعْتِباريٌّ .

وَيدْخُلُ « المطْلَقُ » فِي الخَاصِّ عِنْدَ الحَنَفِيّةِ ؛ لأنّه وُضِعَ لِلْواحِدِ النَّوْعِيِّ ، إذْ هُوَ عِنْدَهمْ :

« ما دَلَّ علَى فَرْدٍ شائِعٍ لا قَيْدَ مَعَهُ مُسْتَقِلاً لفظًا »[2] فهُو وَإنْ كانَ غيْرَ

= فجمهرة المفسرين على أن المراد بـ« الناس » في الآية هـو النبـي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ ، وَسَلّمَ ـ خاصّة . انظر في هذا الرسالة للشافعي « باب ما نزل من الكتاب عامّ الظاهر يراد به كله الخاصّ » ومعه « البحر المحيط » للزركشي ٢٤٧/٣ وأمّا التخصيص فهو تمييز بعض أفراد العام بالحكم . وهذا سيكونُ لى فِيه ـ إنْ شاء اللهُ تعالَى ـ نظرٌ متّسِع .

(١) ينظر : نور الأنوار على المنار للميهوي ٢٧/١

(٢) ينظر : تيسير التحرير ١٨٥/١ ، وانظر معناه عند غيرهم في « البحر المحيط » للزركشي ٤١٣/٣

مَحصُورَةٍ أفرادُه ، فإنّه لا يدلُّ علَى أدْنَى مِنَ الثّلاثةِ ، واعْتِبارُ الوَحْدَةِ الشَّائِعةِ فِي دِلالتِه أمرٌ لابُدَّ مِنْهُ .(1)

وَأشْبَهَ الخاصَّ مِنْ جِهةٍ ، والعامّ مِنْ أُخْرَى ، وَمِنْ ثَمَّ جَعَلَهُ الحَنَفِيّةُ مِنْ قَبيلِ الخَاصِّ وَدِلالته قَطْعِيةً ، وَجَعَلَهُ الشَّافِعيّةُ مِنْ قبيلِ العَامّ ، وَدِلالَتَه ظَنِّيةً (2) .

والأعْلَى عنْدِي أنَّ منزلَةَ «المُطلق» مِنَ الخاصِّ ، كَمنزلةِ «الْعدد» مِنْه ، أيْ هُو مِنْ قبيلِ الخَاصِّ الاعْتباريِّ ، فإذَا كانَ «الْعدَدُ» وَهُوَ خاصٌّ يَدْخُلُه «التّخْصِيصُ» بالاسْتِثناءِ كما في قول الله ﷻ :

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ١٤)

فإنّ المُطْلَقَ قدْ يتناولُه التَّقييدُ كما فِي قَوْلِ اللهِ ﷻ :

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ (النساء: ٩٢)

والتّقييدُ لِلْمُطلق بِمنزلةِ التّخْصِيصِ لِلْعامِّ ، فكان لِكُلٍّ مِنَ الْعددِ والمُطْلقِ عَلاقةٌ بالعامِّ مِنْ وَجْهٍ ، وبِالخاصِّ مِنْ وَجْهٍ .(3)

---

(١) ينظر : شرح جمع الجوامع للمحلي ، ومعه حاشية العطار ٨٢/٢

(٢) ينظر : عمدة الحواشي ، ص٣٠ ، البحر المحيط للزركشي ٤١٣/٣

(٣) يتقاذف إلى قلبِ بعض طلاب العلم تساؤلٌ : ما علاقة هذا بالتفكير البلاغيّ الذي تنظر فيه في آثار الأصوليين ؟
أليس هذا أقرب إلى العقل المنطقيّ منه إلى العقل البلاغيّ ، وأي فائدة يجتنيها طالب علم بلاغة العربية من هذا في تذوقه للكلمة الشاعرة أو الكلمة القرآنية ؟
أليس هذا من إقحام العلوم بعضها في بعضٍ تزيدًا وتكاثُرًا ، وقد نُهينا عن التّلهي بالتكاثر؟
تساؤل في ظاهره جد قويّ ووجيه ، ولكن يبقى النظر فيما يكون له العقل البلاغي ما مجال نظر العقل البلاغي؟ وعمّ يبحث في البيان ؟ =

= وهل ما يبحثُ عنه في الكلمة القرآنية هو هو ما سيبحث عنه في الكلمة الشاعرة ؟
وهل مقومات وخصائص ومجالات بلاغة الكلمة القرآنية والنبوية هي هي مقومات وخصائص ومجالات بلاغة الكلمة الشاعرة؟
أسئلةٌ لابدَّ للنّاظر من تحرير الجواب عنها ، فإذا ما فعل وقف على أنّ الكلام في بلاغة الكلمة القرآنية والنبوية أعمُّ من الكلام في بلاغة الكلمة الشاعرة منْ وَجهٍ ، وأخَصُّ مِنْ وَجهٍ .
الكلمة القرآنية والنبوية يمتزج فيها سياقان : سياق التكليف وسياق التثقيف ، وهذا لايكون في الكلمة الشاعرة ، والسياقان في الكلمة القرآنية والنبوية متمازجتان قد تظهر ملامح سياق على سياق في بعض المقامات ، ولكنه تفاوت في درجات الظهور لا الوجود ، فهما معا لا يفترقان ألبتة ، حتّى في أكثر الآيات القرآنية اختصاصًا بمعاني التكليف كمثل آيات المواريث في سورة النّساء ، فالسياق التثقيفي في هذه الآيات قائمٌ وإن خفي أحيانًا ولكنه خفاء القوة لا خفاء الغياب أو الضعف ، ولعلّ أوّل ما يلقاك من آيات المواريث قوله الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ وأهل البصر بالبيان تتفجر في قلوبهم الواعية ينابيعُ من المعاني التثقِيفية حين يتأملون كلمة « يوصيكم » كلمةٌ ربانية جمعت فيوضًا من اسْمه الرحمن واسمه الرحيم .
والدرس البلاغي للكلمة القرآنية والنبوية لاينشغل بالمعاني النفسية وحدها ، بل هو مَعْنِيٌّ بتحرير المعنى سواء كان معنى تكليفيًا أو معنى تثقيفيًا ، أمّا في الكلمة الشاعرة ، فليس معك إلا سياقٌ واحد هو السياق التثقيفي الحاضن المعنى النفسي الممزوجِ فيه الخيال والعاطفة .
التفكير البلاغي في آيات المواريث ، وآيات الطلاق ، وآيات الربا والمداينة والحرابة لاينشغل بظلال المعاني عن المعاني نفسها ، ولا ينحصر في العناية بالمعاني الثواني عن المعاني الأول :
[لا أريد بالمعاني الثواني هنا ما أراده بها السعد في المطول من أنها الأغراض الكلية والمقاصد ، بل أريد بها ما يدخل فيها خصائص التراكيب ومستتبعاتها ومزاياها]
فهذا الذي شغلتك به في متن هذه الصفحات لا غنى للعقل البلاغي عنه في نظره بلاغة البيان في سياق التكليف ، ولا يتأتى لعاقل أن يقول إن معاني التكليف في آيات القرآن الكريم لم تكن صورة البيان عنها معادلة لصورة البيان عن المعانِي التثقيفية النفسية بلاغةً ، فبلاغة القرآن الكريم لا تتفاوت باعتبارنوعِ المعاني تكليفًا وتثقيفًا ، بل أني أذهبُ مذهب النافي تفاوتها من أي وجه ، وهو الحقّ المبين =

= بقيت مسألة إقحام العلوم بعضها في بعض ، ولاسيما إقحام العقل المنطقي في العقل البلاغيّ ، وهي مسألة كثر التّصايح بها دون تحرير لمناط النظر ، وذلك لايليق بطالب علم ، فضلا عمن يرمي بنفسه بين يدي طلاب العلم محدّثًا ومحاضرًا :
ماذا يراد بالعقل المنطقي ؟
إن كان القصد هو ما يعرف بالمنطق الأرسطوطاليسي ، فهذا أمرٌ لا أحسب أنَّ العقل البلاغي الناظر في البيان القرآني والنبوي مفتونٌ به مقحِمٌ له إلا إنْ كان المجال النظرَ في ما يعرفُ بآيات الجدال على أنّي أرى أن التفكير البلاغي في آيات المحاجة في القرآن الكريم لا يحتاج إلى شيْءٍ من ذلك ، وأنت إذا نظرت في حجاج سيدنا إبراهيم ، وحجاج النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وَسَلّمَ ـ لا تستطيع أن تقول إن ذلك قائم على أصول المنطق الأرسطوطاليسيّ .
وإن أريد بالمنطق منطق العقل الفطريّ الذي يستخلصُ من المقدمات نتائج وحقائق فذلك شأن كلِّ عقلٍ علميّ ، ألا ترى أن البيان النبوي مشتملٌ على أصول القياس ، وهذا تراه واضحًا في أحاديث عدة منها ما رواه الإمام البخاري فِي كتاب «الاعتصام» بسنده : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَتْ :
« إِنَّ أُمِّى نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ تَحُجَّ أَفَأَحُجَّ عَنْهَا؟» قَالَ : «نَعَمْ حُجِّى عَنْهَا ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ»؟ . قَالَتْ نَعَمْ . فَقَالَ « فَاقْضُوا الَّذِى لَهُ ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ».
وما رواه مسلمٌ فِي كتاب « الزكاة » بسنده عَنْ أَبِى ذَرٍّ أَنَّ نَاساً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ ، قَالُوا لِلنَّبِىِّ ، ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ : يَا رَسُولَ اللَّهِ : ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُور بِالأُجُور : يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّى وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُول أَمْوَالِهِمْ . قَالَ : « أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْىٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِى بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ» ؟ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَأْتِى أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟
قَالَ « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِى حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ ، فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِى الْحَلاَلِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ؟ ». =

ما يتناوله الخاصُّ من الكلمِ

يتناولُ «الخاصُّ» أنواعَ الكلمةِ الثّلاثةِ : الاسْمُ والفِعْلُ والحرفُ ، وهُو فِي كلٍّ منْها يَسْتَوْجِبُ تَناوُلَ مَدْلُولِهِ قطْعًا ، فَلا يَكُونُ لَهُ احْتِمالٌ ناشِيءٌ عنْ دلِيلٍ «فإذا قلنا : زيدٌ عالِمٌ ، «فزيْدٌ» خاصٌّ لا يحتملُ غيرَه احتِمالاً ناشِئًا عنْ دليلٍ ، و«عالِمٌ» أيضًا خاصٌّ لا يحتملُ غيرَه كذلِكَ ، فكُلُّ واحدٍ مِنَ الكلمَتينِ يتناولُ مدْلُولَه قطْعًا ، فَثبتَ مِنْ مَجْموعِ الكلامِ قَطْعِيّةُ الحُكْمِ بِـ«عالِمٍ» علَى «زيْدٍ» بِهذِهِ الوَاسِطَةِ»[1].

= ففي بيان الوحي أصول النظر العقليّ والمقايسة واستخراج الحقائق والنتائج ، فليس العقل المسلم بالمفتقر إلى غير بيان الوحي ليتعلم ذلك

أمَّا مايتعلّق بالنظر في دلالات الكلمات وما فيها من عموم وخصوص ، ودلالة مطابقة ولزومية وظاهر وخفي نحو ذلك ، فهذا أمر لايعرف عن المنطق الأرسطوطاليسي ، فلم يكن بالمشتغل بذلك ، وإذا نظرت في ما استفتح به« البدر الزركشيّ» مباحث (العام) في كتابه البحر المحيط (٣/٥) رأيت مقالة «الإمام أحمد» : «لم نكن نعرفُ الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي ﷺ» ا هـ

أي : لم نكن نعرفُ استْخراجه وما دار حولَه من مباحث ، أما العام والخاصُ فقهًا في النص فإن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يعلمون ذلك عِلْمًا محرراً . فهل كان الشافعي قد قرأ المنطق الأرسطوطاليسي ، أو قرأ على أحدٍ ممن قرأ هذا المنطق

إنّ منطقية العقل اللغوي والأصوليّ أسبق وأسمق من منطقية العقل الأرسطوطاليسيّ ، وهي منطقيّة مخرجها اللسان العربي والعقل العربي والكتاب والسّنة ، فإذا ما توافق ما جاء عنهم مع ما هو مخرج العقل الفطري في جنسِه الآدمي كلّه أيقال إن ذلك مأخوذٌ من العقل اليونانيّ . إنّ كثيراً من المستغربين في ديارنا يحسبون أن العقلِ المسلم لا يصلح إلا أن يكون متطفلا على فتات موائد العقل الأعجمي!!! كأنهم خلقُوا لتخذيل العقل العربي المسلم ، وإقناعِه بأنه لا يصلح إلا أن يكون مقودًا لا قائدًا ، ولو شعروا لأدركوا أن في هذا شائبة تكذيب لقول الله ـ سبحانَه وبحمده ـ : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف:٤٤)

(١) ينظر : التلويح ٨٧/١ ، ٧٧

فدِلالةُ الخاصِّ على معْناهُ دِلالـةٌ سـافِرةٌ لا تحتـاجُ إلى تَبْيينٍ ، وهِـي دِلالـةٌ قطْعِيـّةٌ ، ومِـنْ ثَـمَّ ، فإنَّهـا وإنْ تناولَهـا بيـانُ التَّقـريرِ ، أوْ بيـانُ التّغـييرِ ، فـإنَّه لا يتنَاولُها بيانُ التَّفْسيرِ ،[1] لكون «الخاص» بينًا بنفسِه ، وتبيينُ البـيِّنِ تحصـيلُ حاصلٍ ، أمَّا بيانُ التَّقريرِ ، فإنَّه يُزيلُ احتمالاً ناشِئًا بِلا دليلٍ ، كالمجـازِ ، وهـذا النّوعُ منَ الاحتمالِ يقومُ بالخاصِّ ، فيأتِي بيانُ التّقريرِ لِيمنعَه أوْ يرفعَـه ، ومِـنْ هنا أمْكنَ احتمالُ «الخاصِّ» المجازَ ، فدخلَ جمِيعَ أنواعِ الخاصِّ : أصـالةً فِـي الأسْماءِ ، وتبعًا في الأفعـالِ والمُشتقاتِ وفِـي الحـروفِ أيضًـا عنـد مـن يقـولِ بالمجازِ فِي الحرفِ من البلاغيينِ والأصُوليّين ، ففِي قولِه ﷻ :

﴿ **وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** ﴾ (الأنعام:٣٨)

كان بيانُ التَّقريرِ بقولِه سُبحانه وبحمده «بجناحَيْه : مانِعًا منِ احتمالِ التّجوُّزِ فِي «يطِيرُ» . وهذا الاحتمالُ الناشِيءُ بلا دَليلٍ لا يطْعنُ فِي قطعِيّةِ دِلالةِ «الخاصِّ» ومِنْ ثَمَّ كان منْ أحكامِ المجازِ أنّـه لا يُؤكّدُ عند جَمْهَرَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ ، فاستدلُّوا بذلِك علَى أنَّ تكلِيمَ الله ﷻ سيِّدَنا مُوسى عليه السلام حقيقةٌ لا مجازٌ لِتوكيدِه وتقْريرِه ﴿ **وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا** ﴾ (النساء:١٦٤)[2]

---

(١) ينظر في تفصيل القول في أنواع البيان كتاب: كشف الأسرار للنسفِي ١/١١٠

(٢) الذي أذهب إليه أنّ القولَ بإنَّ المجاز لايُؤكّد ، وأن التأكيد يرفعُ القولَ بالمجاز لايحسُنُ إطلاقه ، فالأعلى عندى أن الكلمة التي يقع فيها المجازُ لا تؤكّد ، فالكلمات المؤكّدة بلفظها أو ما في معناه دلالتُها حقيقيّة ، أمّا إن كان التأكيد منصبًّا على نسبة الحكم ، فقد يكون في أحدِ طرفي الحكم مجازٌ ، ولذا يصح أن تقول إنّما استضافني في قصره بحرٌ ، فليس مناط التجوز والتوكيد واحدًا ، محل المنع عندي أن يكون الأمران : التوكيدُ والتجوز واحدًا ، فإن اختلفا اجتمعا . =

أَمَّا بيانُ التَّغيير ومنْه التغييرُ بالشَّرط والاستثناءِ والتقييدِ بالوصف . . . إلخ ، فإنّه يتناولُ بعضَ صورِ الخاصِّ عندَ الحَنَفِيّةِ ؛ لأنـه بيانٌ تحتملُه كلُّ دِلالةٍ قطعيّةٍ أو ظنّية، وصُورُ تغْيِيرِ الخاصَّ بالتَّقييدِ كثيرةٌ فِي بيانِ الشَّرْعِ .

وبناءً على قطعِيَّةِ دِلالة « الخاصّ » اعتمدَ الأُصُوليون مِنَ الحَنَفِيّةِ على وُجوبِ الوُقُوفِ بدِلالتِه عنْدَ حدِّها دُون أنْ يُدْخَلَ فِيها مَا لَيْسَ مِنْهَا ، كَما رأيْناهُ فِي دِلالة « الغسْل » فِي آيَةِ الْوُضُوءِ ، ونَحْوِ ذَلِكَ ، وجعلُوا الْقَوْلَ بِأَنَّ الدَّلْكَ مِنْ مَعْنَى الغُسْلِ مِنْ قَبيلِ التَّغْيير ، وأبو بكر الجصّاصِ في كتابِهِ : « أحْكامِ القُرْآنِ » يكثرُ من الاعْتِمادِ عَلَى ذَلِكَ فِي مُنَاقَشَاتِهِ .

تحْريرَ دِلالةِ « الخاصِّ » قَدْ يَخْضَعُ لِلْعُرْفِ اللُّغَوِيِّ ، وَلذلِك يكونُ مَناطَ مُنازعةٍ فَدِلالةُ الرُّكُوعِ وَالسّجُودِ فِي قَوْلِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الحج:٧٧) . من قبيل الخاص :

الرّكوعُ يدلُّ علَى ميْلٍ عنِ الاسْتواءِ لا علَى قدْرٍ مُعَيَّنٍ ، فكلُّ ميْلٍ عنِ الاسْتواءِ رُكُوعٌ ، وَالسُّجُود وضْعُ الجَبْهَةِ علَى الأَرْضِ ، فالآيةُ طلبَتْ الرُّكُوعَ

= وعلى هذا فاستدلال بعض أهل العلم بأن كلمة (النار) في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء:١٠) ليست من المجاز لما اشتملت عليه الجملة من التأكيد بإنما ، إنما هو قول غير مسلّم ، وإن كنت أرى أنّ إطلاق النار على ما يحرق المحسوس وحده دون المعنوي فيه نظر عندي ، فكل ما أحرق هو نار سواء كان المحروق محسوسًا أو معنويًا ، فالاعتداد بنوع الفعل لا بنوع المفعول ، ومثله العمى الاعتداد بالفعل ، وليس بأداته ، فالقولُ بأنَّ ما كان بالبصر كان حقيقة وما كان بالبصيرة كان مجازًا ، هذا فيه نظر ، ويكفي قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ (الحج:٤٦) .

والسُّجُودَ ، فمَنْ أدَّى ما يُطلقُ عليْهِ ميْلٌ عنِ الاسْتواءِ يكونُ راكِعًا ، ومَنْ وضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الأرْضِ يَكُونُ مُحقَقًا لِلفرْضِ بِمُقْتَضَى الدِّلالةِ اللُّغَوِيّة لِلْكَلِمتَيْنِ ، فمن زعم أنَّ الفَرْضَ لا يتحقَّقُ إلاَّ بِتعديلِ الأرْكان يَكُونُ قدْ أحْدَثَ فِي الدِّلالةِ القطْعِيّةِ مَا ليْسَ منْها ، وتعديلُ الأركان المقُول بِهِ مأخوذٌ مِنَ السُّنَّةِ النّبَوِيّةِ ،[1] وَهُوَ بيانٌ وتفسِيرٌ « والخاصُّ لا يحتمِلُ البيانَ حتَّى يُقالَ إنَّ الحديثَ لَحِقَ بيانًا لِلنّصِّ المُطْلقِ ، فلا يكونُ إلاَّ نسْخًا ، وهُو لا يجُوزُ بِخَبَرِ الواحِدِ ،[2] فينْبَغِي أنْ تُرْعَى منزِلةُ كلٍّ مِنَ الكتابِ والسُّنَّةِ ، فما ثبتَ بالكتابِ يكونُ فرضًا ؛ لأنَّه قطْعِيٌّ ، وما ثبَتَ بالسُّنَّةِ يكونُ واجبًا ؛ لأنَّه ظَنِّيٌّ »[3] .

هذا الّذِي ذهبَ إليه الأصُوليون مِن الحنفيَّة ليس كلُّه سديدًا :

تحريرُهم مدلولَ الرّكوعِ والسُّجودِ يُمكنُ أن يُنازعَ فيه من حيثُ الوضْعُ اللُّغويُّ ، ألا تَرَى أنَّ الميْلَ عنِ الاستواءِ إلَى جِهَةِ الخلْفِ أوْ الجانبِ لا يُسمَّى

---

(١) يُشير إلى ما رواه الشيخان البخاري في كتابِ « الأذان» ومُسْلِمٌ فِي كتابِ « الصّلاةِ» بسنديهما عن أبي هُريْرةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخلَ الْمَسْجِدَ ، فَدَخلَ رَجُلٌ فَصَلَّى فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَرَدَّ وَقَالَ « ارْجِعْ فَصَلِّ ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» . فَرَجَعَ يُصَلِّى كَمَا صَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ « ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» ثَلاَثاً. فَقَالَ وَالَّذِى بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُحْسِنُ غَيْرَهُ فَعَلِّمْنِى . فَقَالَ « إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَكَبِّرْ ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعاً ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِماً ، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِداً ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِساً ، وَافْعَلْ ذَلِكَ فِى صَلاَتِكَ كُلِّهَا ».

(٢) نسخ الكتاب بخبر الواحد محلُّ منازعة قويّة بين أهل العلم ، وهي أشدُّ من المنازعة في النسخ بالخبر المُتواتِرِ ، وأقل منها المنازعة في النّسْخِ بالسّنة عمومًا ، وهي منسوبة للإمام الشّافِعيّ .

ينظر في هذا : البحر المحيط للزركشي ١٠٩/٤

(٣) ينظر : نور الأنوار ٣٠/١



رُكوعًا ، وكذلك يُنازعُ بأنّ الدِّلالة المعمولُ بها هُنا هِي دِلالةُ الوضْعِ الشَّرعِيِّ ؛ لأنَّ هذا الذي اسْتَشْهدوا بِه مِن قبيلِ المُجْملِ الّذي يَتَوَقَّفُ تحريرُ مدْلُولِهِ وَمفهومِهِ علَى بيانِ الشَّرع ، لا اللغَةِ ، ذلك أنَّ كلَّ الاصْطِلاحاتِ الشّرعِيّة مِنْ قبيلِ المُجملِ ، كالصَّلاةِ والزّكاةِ والربا التي لايحررُ مدْلُولها بِالوضْعِ الّلغويِّ وحدَهُ .[1]

والحنفيّةُ أنفسُهم يقولُون بذلِك ، فإذا كانتْ كلمةُ «الصَّلاةِ» مُجملَةً يُستمدُّ تحـريرُ دِلالتِها مِنْ صاحبِ الشَّـرعِ لا مِنَ النَّظـمِ ، فكذلِكَ اسـمُ أحـدِ أرْكانِهـا لا يُستمدّ تحريرُ دِلالتِه منَ النّظم ، بلْ مِنَ المُشرِّعِ ، فالقولُ بأنَّ «اركعُوا واسْجُدُوا» على هذا منَ الخاصِّ لا يستقيمُ ، فلا يكونُ الحديثُ الآمرِ بتعدِيلِ الأركانِ ناسخًا (بيانَ تغيير) بلْ هُو بَيَانُ تفْسيرٍ ، وتلْك رسالَةُ السّنّة : تفسيرُ الكتابِ وتبْيِينُه .[2]

* * *

---

(١) يقول السعد في «التلويح» :

«المجمل ما خَفي بنفسِ اللفظِ خفاءً لايدْركُ إلا ببيانٍ مِنَ المُجْمِلِ سواءٌ كانَ ذلك لِتزاحمُ المعـانِي المتساويةِ الأقدام كالمشتركِ ، أو لغـرابةِ اللفْظِ كالهلـوع كما في قـول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ (المعارج:١٩) ، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلومٍ ، كالصّلاةِ والزّكاةِ والرّبا» ينظر : التلويح ١/٢٧٠ .

(٢) من أَهْلِ العلْم بالكتاب والسّنة من يقصِرُ وظِيفة السّنة علَى تبيينِ الكتابِ ، ولا يرى استقلالها بالإتيان بأمر ليس له في القرآن الكريم أدنى إشارة ، ويرى أنّ كلّ ما في السّنة له أصلٌ في القرآن الكريم . تُراجع الفقرات رقم (٢٩٨-٣٠٨) من كتاب الرسالة للشافعي ، وانظر معه «البحر المحيط للزركشي : (مسألة السنن عند الشافعيّ ثلاثة أقسام ، وما نقله عن أبي الحكم بن بَرْجـان في كتابه «الإرشـاد» البحر المحيط للزركشي ٤/١٦٥ ، ١٦٦ .

أثر اختلاف العلماء

في تحرير موقعِ الكلمة من الخصوص والعُمُومِ في تحرِير الأحكَامِ الشّرعيّةِ ، وبناءً على تحريرِ دِلالة الكلمة ووصْفِها من حيثُ الخُصوصُ والعُمومُ اختلفَ العلماءُ في درجاتِ بعضِ الأحكامِ المُستنبطةِ ، وهذا يدلّك على قيمة العناية بمثل تلك المباحثِ في التفكير الأُصوليّ .

ترَى ذلك فِي قولِ الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾

(المائدة: ٩٠)

اختلفُوا في دِلالة كلمةِ «الْخمْرِ» أهيَ منْ قبيلِ «الخاصِّ أم العامّ ؟» ، أُبوحنيفةَ ، والنّخعيُّ وابنُ شُبْرُمة ، وابنُ أبِي ليْلَى وغيرهم مِنَ العِراقيين علَى أنَّ «اسْمَ الخمْرِ فِي الحقيقةِ يتناولُ النّيءَ المُشتدَّ منْ ماءِ العنَبِ إذا غلا ، وقذَفَ بِالزّبدِ ، وهذا الذي يكفرُ مستَحِلّهُ ، ويحرمُ أسكر قلِيلُهُ أو كثيرهُ أو لم يُسْكر ، وهو الذي لعن لعيْنه ، ولعن بسببه آخرون :

روى ابن ماجه فِي كتابِ «الأشربة» بسنده عنِ ابْنِ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

«لُعِنَتِ الْخَمْرُ عَلَى عَشَرَةِ أَوْجُهٍ بِعَيْنِهَا وَعَاصِرِهَا وَمُعْتَصِرِهَا وَبَائِعِهَا وَمُبْتَاعِهَا وَحَامِلِهَا وَالْمَحْمُولَةِ إِلَيْهِ وَآكِلِ ثَمَنِهَا وَشَارِبِهَا وَسَاقِيهَا» وصححه الألبانيّ

وحين حرّمت الخمر لم يكنْ فِي المدينة من هذا الشراب شيءٌ يسمّى بالخمرِ على الحقيقة ، بل علَى الحملِ .

روى البخاريّ فِي كتاب الأشربة من صحيحه بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ : «لَقَدْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ ، وَمَا بِالْمَدِينَةِ مِنْهَا شَيْءٌ»

وروى أيضًا بسنده في الباب نفسه : عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ :

« حُرِّمَتْ عَلَيْنَا الْخَمْرُ حِينَ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ ـ يَعْنِى بِالْمَدِينَةِ ـ خَمْرَ الأَعْنَابِ إِلاَّ قَلِيلاً ، وَعَامَّةُ خَمْرِنَا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ » [1] .

والّذي يدلّك على أنّ إطلاقَ اسمِ الخمرِ على غير ماء العِنب المشتد إنما كان حملا وتنزيلا لا على سبيلِ الوضع الأول للاسم ما رواه البخاري في كتاب الأشربة بسنده عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه ، قَالَ : إِنِّى لأَسْقِى أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا دُجَانَةَ وَسُهَيْلَ ابْنَ الْبَيْضَاءِ خَلِيطَ بُسْرٍ وَتَمْرٍ إِذْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ ، فَقَذَفْتُهَا وَأَنَا سَاقِيهِمْ وَأَصْغَرُهُمْ ، وَإِنَّا نَعُدُّهَا يَوْمَئِذٍ الْخَمْرَ »

فانظر قوله : « وإنّما نعدها يومئذٍ الخمر » يدلك على أنها سميتْ عِنْدَهُمْ خمراً على سبيلِ الحملِ والتنزيل

---

(١) يقول أبو بكرٍ الجصّاص :« والخمر هي عصير العنب النيىء المشتد ، وذلك متفق عليه أنه خمر ، وقد سمي بعض الأشربة المحرمة باسم الخمر تشبيها بها مثل الفضيخ وهو نقيع البسر ونقيع التمر وإن لم يتناولهما اسم الإطلاق . وقد روي في معنى الخمر آثار مختلفة ، منها ما روى مالك بن مغول عن نافع عن ابن عمر قال : « لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء »
وقد علمنا أنه كان بالمدينة نقيع التمر والبسر وسائر ما يتخذ منهما من الأشربة ، ولم يكن ابن عمر ممن يخفى عليه الأسماء اللغوية ، فهذا يدل على أن أشربة النخل لم تكن عنده تسمى خمرا.
ويستمِرُّ الجصّاصُ فِي ذِكْرِ الرِّواية الدّالّةِ على ما كان يراد بالخمر ، حقيقةً ، وما يُلْحَقُ به عِنْدَهُمْ ... وأنهم كانوا يجرونه مجرى الخمر ، ويسمونه باسمه ، ويقيمونه مقامها ، لا أن ذلك اسم له على الحقيقة. ينظر : أحكام القرآن : ٢/٦٤٨ .
تبيّن لك نهج « الجصّاص » وهو أنّ اسم الخمر في حقيقته لا يُطلق إلا على ما اشتدّ من نيّئِ العنب ، وما عداه فتسميته ليست على الحقيقة بل على المجازِ مشابهةً ، فقوله (لم يردْ أنّ ذلك اسمٌ لهذه الأشربة المتّخذَةِ من هذه الأصناف) بيان لما يُطلق عليْهِ اسم الخمرِ في أصلِ اللغة ، وأن هذه الأصناف أخذت حكم الخمرِ حين يتحقق فيها علة تحريم ما يسمّى خمراً في اللغة وهو المشتد من النيّئِ من عصير العنبِ .

فاسم الخمر عندهم موضوع بالحقيقة على ما اشتد من نيئ ماء العنب إذا غلا ، وقذَفَ بِالزّبَـدِ ، وموضوع حملا وتنزيلا لما أسكر من الشّراب

وقد نصّ الجصّاصُ على أنَّ : «الخمر هي عَصِيرُ الْعِنَبِ النّيِء المشْتَدّ ، وذلك متفقٌ عليْهِ أنّـهُ خمرٌ ، وقدْ سُمّيَ بَعْضُ الأشرِبَةِ باسْمِ الْخَمْرِ تشْبِيهًا بها ، مِثْلُ الفَضِيخ ، وهوَ نَقِيعُ البُسْرِ ، ونَقِيعُ التّمْرِ ، وإنْ لَمْ يَتناولهما اسْم الإطلاق»[1]

وهذا لا يجعـلُ حكم المسكر من غير المشتدّ من نَيّءِ ماءِ العِنبِ أخذَ كـل ما يأخذُهُ ذلك المشتدُّ مِن نيّءِ ماءِ العِنَب ، فهو لايأخذُ منْهُ إلا حرْمَتَه إذا ما أسكر ، فإذا لم يُسكر ، فليسَ بحرام ، فالحرام منه ما أسكر قليلا أو كثيرًا ، فإن كان قليله لا يُسْكرُ ، فلا يَحْرُمُ قليله ، ولكن يحرم القدر المسكر .

ذكر الجصّاصُ بسنده عن« أبي صالـحٍ » عَـنِ ابـن عباسٍ رضي الله عنهما قـالَ : قـالَ رسُولُ اللهِ ﷺ : « كلٌّ مُسْكِرٍ حرامٌ »

فقلنا : يا ابن عباسٍ ، إنّ هذا النّبيذُ الّذي نشْرَبُ يُسْكِرُنَا ، قال لَيْسَ هكَذَا ، إنْ شربَ أَحدُكُمْ تِسْعَةَ أَقداحٍ لَمْ يَسْكرْ ـ فَهُوَ حَلالٌ ، فَإنْ شَرِبَ الْعَاشِرَ ، فَأسْكَرَهُ فَهُوَ حَرَامٌ»[2]

كذلك لا يجري اللعن من الأوجهُ العشرعليْهِ كما جرى على المُشتدٍّ من نيئ ماء العنبِ ، والّذِي تجدرُ الإشارةُ إليه من قبلِ مناقشة هذا أنَّ الحنفية حين يجعلونَ اسمَ الخمرِ خاصًّا بالنيئ المشتدِّ من ماءِ العِنب دون غيرِه ، لا يذهبون

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٦٤٨/٢

(٢) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٦٥١/٢ ـ ولم يتيسّر لي الوقوف على درجة هذا النصّ على طول تنقيبٍ ، ولم يخرجه الألباني فيما بين يدي من نتاجِهِ .



إلى أنَّ ما عداه من المُسكراتِ حلالٌ ، بلِ هو حرامٌ بسنّة رسولِ اللهِ ﷺ ، ولكنَّ الخمر مُحرَّمة لِعينها لا لِصفةٍ فيها حتَّى لُعن بها ما كان منها بسبيل .

ولذا نراهم يستدلُّون على ذلك بما رُواه النسائيّ بسنده عن ابن عباسٍ مرفوعًا «حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب» وقالَ الألباني صحيحٌ .

فدلَّ ذلك على أنّ اسم الخمرِ مخصوصٌ بشرابٍ بعيْنه دون غيرِه ، وأنَّ المُحرّمَ من سائرِ الأشربة ما يحدُثُ عندَه السُّكرُ مراعاة لهذه الصّفّةِ المنصوصِ عليها ، وإلاّ لما اقتصرَ منها على السُّكْرِ دون غيره ، ولما فصَل بينها وبينِ الخمر من جهة التّحريمِ [1] فهم لا يقولُون بحلِّ ما أسْكر ، بل يرفضُون أن تنطبقَ جميعُ أحكامِ الخمرِ علَى كلِّ مُسكر ، فكأنّهم يعتدّون فيما عدَا الخمرِ بِالوصفِ الّذي تعلَّق به الحكمُ ، فإنّ تحقّق الوصفُ تحقّق الحُكمُ وإلاّ فلا .

فالعِلة يدور معها الحكم وجودًا ، وعدَمًا ، وعلى التّحريم في النّيئِ المشْتَدِّ مِنْ ماء العنبِ ليس السكر ، بل الاشتداد ، وعلة غيره الإسكارُ ، وكأنَّ هنالك تلازُمًا لاينفكّ ألبتّة بين اشتداد النّيئ من ماء العِنبِ والإسكار ، وليس هنالك تلازمٌ بين اشتدادِ ماءِ غيره ، والإسكارِ ، فوجب الاعتدادُ في غير ماءِ العِنب النّيّءِ بالإسكار .

روى مسلِمٌ في كتاب الأشربة بسَنَدِهِ عَنِ ابْنِ عُمَـرَ قَالَ وَلاَ أَعْلَمُهُ إِلاَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ »

تراه ﷺ يُقرّرُ في المقدمة الثانية (كل خمرٍ حرام) فجعل كونها خمرًا هو علة الحُرمة ، وهذا يُنتج أنّه إذا ما كانت الخمرُ حرامًا ، وكان المسكرُ خمرًا كان المسكر حرامًا ، فاقترنت الحُرمة في غير الخمرِ بالإسكار ، بيْنما اقترنت

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/ ٦٥٢

الحُرمةُ في المقدمة الثانية بأنه خمرٌ لا بأنّـه مسكر، فهوَ لم يقلْ: الخمرُ مسكرٌ، وكلُّ مسكرٍ حرامٌ، فالخمرُ حرامٌ، طَوَى ذلك، وجعلَ حُرمةَ الخمرِ أمرًا قائمًا به لا بأنّـه مسكرٌ، ومن ثَم كان قليلُ الخمر ككثيرِهِ حرامٌ، أمّا غيرُها فإن لمْ يُسْكرْ فليس قليلُها بلْ ولا كثيرُها حرام إلا إنْ حدَثَ منه ضررٌ مَا.

بيّنٌ أنّ «الحنفيّة» يتشبثون بالدّلالة الوضعيّة لاسمِ الخمر، وأن ما عدا النّيِّئ المشتد من ماء العنبِ محمول عليه لمشابهته في الصِّفة، وهم بهذا يعتدون بالمفارقة بينَ ما دلّ على المعنى لأمرٍ في نفسه لايزولُ، وما دلّ عليه بعارضٍ قد يزول.

وهذا يجعَلُهُمْ لا يَسْحبُونَ كلّ أحكامِ الخمْرِ علَى مَا أَسْكَرَ مِنَ الأشربةِ: بل يقْصِرونَ عليهِ حُكْمَ الحُرْمَةِ إنْ أُسْكرَ، أَمّا اللعْنُ، فَلا.

ماذهب إليه «الحنفيّة» غيرُمأخوذٍ به عند المالكيَّة، والشَّافعيّة والحنابلةِ وأهلِ الحِجازِ وأهلِ الحديثِ،[1] فهمْ يجعلُون اسْمَ الخمرِ عامًّا كلَّ شرابٍ

---

(١) جعل البخاري في صحيحه بابًا ترجمه بقوله (الخمر من العنب وغيره) وصياغة هذه الترجمة تحتمل وجهين من المعنى:
الوجه الأول: الرّد على من حصر التسمية بالخمر على سبيل الحقيقة في ماء العنب، وأن ما عداه من الأشربة محمول عليه، وبذا لم يحصر التسمية في العنب.
الوجه الآخر: أنّـه لو أراد ذلك لقال الخمر ما أسكر عنبًا أو غيره، فعطف (غيره) في ترجمته يفهم منه المغايرة بين (العنب) وما أسكر من الشّراب غيره، لأن «الواو» يقتضِي المغايرة، وبهذا يكون قريبًا مما ذهب إليه الحنفية، فأي الاحتمالين أعلى؟ الاحتمالُ الأوّل أعلى، والمغايرة التي اقتضاها العطف بـ(الواو) ليست مغايرة في استحقاق التسمية ونوعها بالحقيقة أو المجاز، بل هي مغايرة مشيرة إلى أنّ الأول محل اتفاق بين أهل العلم، والآخر محل منازعة، وعلى هذا فهو لم يعطف بـ(الواو) دِلالة على مذهبه ومختاره، بل دلالة على أن في المقالة منازعة، ولذا بدأ بذكرِ الأحاديثِ الّتي في العِنب، ثُم بما جاء في البسروالتمر، والعسل، وحتّي يلخّص الرأي الأقوم عنده جاء =

مُسكرٍ منْ عِنَبٍ أوْ غيْرِهِ ، من غيرِ تفرقَةٍ بين ما كانت دِلالَتُه وَضْعِيّة ، وما حمِلَ عليها بالمشابهةِ لصفةٍ تقومُ فِيه ، وهمْ يجعلون طريقَ تحريمِه الكتابُ ، ويأخذُ

= بعد ذلك بباب ترجمه بقوله (الخمر ماخامر العقل) فدلّ على أنّ كلَّ ماخامرَ العقل استحقّ أن يُسمّى خمرًا ، وأن يأخذ حكمها .

وقد فهم الصّحابة ذلك حين نزلت الآية ، ولم يتوقف أحدٌ ليقول إن الخمر من العِنب ، وما خمرنا التي نشربُ منها : روى البخاري في كتاب (الأشربة) الباب (الثاني) الحديث رقم (٥٥٨٠) عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ : « حُرِّمَتْ عَلَيْنَا الْخَمْرُ حِينَ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ ـ يَعْنِي بِالْمَدِينَةِ ـ خَمْرَ الأَعْنَابِ إِلاَّ قَلِيلاً ، وَعَامَّةُ خَمْرِنَا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ » وروى مسلم في كتاب الأشربة باب رقم (١) : تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ، ومن التمر والبسر والزبيب وغيرها مما يُسْكر « حديث رقم (٤/١٩٨٠) عن عَبْدُ الْعَزِيزِ ابْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَأَلُوا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ الْفَضِيخِ فَقَالَ : « مَا كَانَتْ لَنَا خَمْرٌ غَيْرَ فَضِيخِكُمْ هَذَا الَّذِى تُسَمُّونَهُ الْفَضِيخَ إِنِّى لَقَائِمٌ أَسْقِيهَا أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا أَيُّوبَ وَرِجَالاً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى بَيْتِنَا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ هَلْ بَلَغَكُمُ الْخَبَرُ قُلْنَا لاَ قَالَ فَإِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ يَا أَنَسُ أَرِقْ هَذِهِ الْقِلاَلَ قَالَ فَمَا رَاجَعُوهَا وَلاَ سَأَلُوا عَنْهَا بَعْدَ خَبَرِ الرَّجُلِ».

هذا يدلّ على أنّ الصحابة ، وهم أهل الفقه الأعلى للغة فهموا عموم دلالة اسم الخمر .

ولمزيد من التفصيل في هذا تَحْسن مراجعة شروح الصحيحين : البخاريّ ومُسلم ففيها من التحقيق ما لا يرغب عنه طالب علم ، وهي تحقيقاتٌ تقومُ على أمرين : النظر اللغوي ، وربط النصوص بسياقاتها الخارجية وبما كان من شأن الصحابة في فهم الآية حين نزلت .

وهذا مهمٌّ جدًّا ؛ لأنَّ فهم الصّحابة قرينةٌ على أنَّ ما فُهم مدلولٌ لغوي ، ولو بوضع عرفيّ ، ومن البيّن أن تحكيم الوضع اللغوي ، واستعلاءَه دائمًا على الوضع العرفيّ أمرٌ غيرُ قويم ، والذي يقرأ في كتاب (أحكام القرآن) للجصّاص يجده في مواضع عدّةٍ يُعْلِي الدّلالة العرفية الشرعِية على الدِّلالة اللغوية ، وكان حقُّ ذلك أن يُؤْخذَ به هنا في علاقة الدِّلالة اللغوية لاسم الخمر ، والدِّلالة الشـرعيـة فلا يُفرّق بين الأمرين فيما يُستنبط من أحكام .

جميعَ أحكامِ الخمرِ حتَّى لعنة من كان منها بسبب، وكفر من قال بحلّه [1].

وهم في هذا يستمدّون الحكمَ بعُمومِ دِلالةِ اسمِ الخمْرِ من الّلغةِ والشَّرع:

اللغة يقضِي الاشتقاقُ فيها أنَّها سمِّيَت خمراً لِمخامرتِها العقلَ، والمادّةُ اللُّغويَّة (خ ـ م ـ ر) تُعطِي معنَى السَّتْرِ والتَّغطِيةَ والمُخالطَةِ.

والشرع جاء بتسمية كل ما أسْكرَ خمْرًا، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو من هو على أن الخمر ما خامر العقل [2]

ولن يكونَ أهلُ العراق أعلمَ بلغةِ العربِ منْ أهلِ الحجازِ، ولاسيَّما الصّحابة رضي الله عنهم وناهيك بعمرَ وابنه وعليٍّ وأنسٍ وابن عبَّاس والنُّعمان ابن بشير رضي الله عنه بل إنَّ أمَّ المؤمنين عائشةَ رضي الله عنها لمَّا سُئلت عن النّبيذِ قالتْ: «إنَّ الله لَمْ يُحرّم الخمْرَ لاسْمِها، وإنَّما حرَّمها لِعاقبتِها، وكلُّ شرابٍ تكونُ عاقبتُه كعاقِبةِ الخمرِ، فهُو حرامٌ، كتحريمِ الخمر» [3].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للكيّا الهرّاسِيّ ٣/٩٨، ٩٩، وأحكام القرآن لابن العربي ١/١٦٧، وشرح صحيح مسلم للنووي ٨/٢١٨ (على هامش شرح البخاري للقسطلاني) وشرح البخاري للقسطلانيّ ٨/٣١٦

(٢) روى البخاري بسنده في كتاب التفسير: سورة المائدة باب (١٠) حديث رقم (٤٦١٩) عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ رضي الله عنه عَلَى مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُ: «أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهْيَ مِنْ خَمْسَةٍ، مِنَ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْعَسَلِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ، وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ». وانظر فتح الباري: كتاب الأشربة ـ باب الخمر من العنب وغيره، ومسلم كتاب الأشربة باب: كلّ مسكرٍ خمرٌ، وسنن أبي داود كتاب الأشربة ١٢/٣١٨، والدَّارقطنيّ كتاب الأشربة حديث رقم ١١، ٣٤، ٣٨، ٤١

(٣) سنن «الدارقطنيّ في كتاب الأشربة الحديث رقم (٥٩) ٤/٢٥٧.

يُمكن أن يقال إنّ في بيان أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها ما يفهم منه أنّ الخمر، وإن كانت اسما لنوعٍ من الشرابِ، فإن التحريم ليس مرهونا بالاسم بل بالأثر الذي يُحدثه =

فهذا قاطع في أنَّ الْخَمْرَ عَامٌّ فِي كُلِّ مَا شَارَكَهَا فِي أَثَرِهَا ، وأنّ اسْمها لَيْسَ هُو مَنَاطَ تَحْرِيمها ، بلْ أَثَرُهَا .

وقدْ نصّ النبيُّ ﷺ على أن « كلّ مُسكرٍ خمرٌ »

روى مسلمٌ في كتاب الأشربة ـ باب : بيان أنّ كل مسْكر خمر بسَنَدِهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صلى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسلّم ـ : « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ . . . » .

=المسمّى بها ، فكل ما يتحقق فيه هذا الاسم يتحقق فيه حكم التحريم ، لكن لايستحق الاسم بالحقيقة

وليست المنازعة في تحريم ما تحقق فيه الأثر ، فهذا مناط اتفاق ، بل المنازعة أيسمى كلّ مسكر خمراً على الحقيقة ، ويستحيل وضعًا لغويا لاتجد فرقًا بين مسمياته في شيءٍ ، فمنْ شرب لبنا تخمَّر فسكر أيسمَّى ذلك اللبن خمراً ، وتكون كتسمية النَّيّئ من ماء العنب المشتدّ إذا غلا فقذف بالزبد تماما بلا تفرقة .

ألا ترى إلى عبارة أم المؤمنين رضي الله عنها : « وكلُّ شرابٍ تكونُ عاقبتُه كعاقِبةِ الخمرِ ، فهُو حرامٌ ، كتحريمِ الخمرِ » جعلت المشابهة في الحكم إذا تحقق الأثر ، فهنا مشبه ومشبه به ، ولا يكون تطابق ألبتة بين المشبه والمشبه به ، فالالتقاء في الوصف (الأثر: التخمير) والافتراق في الاسم هذا على سبيل الوضع اللغوي حقيقة ، وهذا على سبيل الحمل والتنزيل وضعًا شرعيًا .

ويترتب على هذا الاتفاق في أمر والاختلاف في آخر أن يكون النّيئ من ماء العنب إذا اشتد أحكام لا تكون كلها لما أسكر من الشراب غيره ، هما لايلتقيان إلا في الحرمة بشريطة الإسكار في غير النّيئ من ماء العنب المشتد ، أمّا بقية أحكامه ، فلا تكون لغيره ، فقليل النيئ من ماء العنب المشتد حرامٌ أسكر أو لم يسكر ، وليس كذلك غيره ، وكذلك النّيئ من ماء العنب المشتدّ يُلْعَنُ لِعَيْنِهِ ، ويلعن حاملُه ، والمحمول إليه ...إلخ ، وهذا لايكون في غيره ، ومستحلُّ قليل النّيئ من ماء العنب المشتد غير المسكر كافرٌ ، وليس كذلك المستحلّ قليل غيره حين لا يُسْكر ، فافترقا .

وهذا يُبيّن لك أثر تحرير مدلول الاسم الخاصّ في استنباط الأحكام الشرعية .

فدلائلُ اللغـةِ والشّـرع على أنَّ الخمـر ليس اسمًـا خاصًّـا بل يتنـاولُ كـلَّ مـا تحقق فيه معنى الخمر أي تخمير وتغطية العقل

رَوى أبو داود في كتابِ الأشربة بسَنَدِه عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ـ صلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلّم ـ قَالَ :

« كُلُّ مُخَمِّرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَمَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا بُخِسَتْ صَلاَتُهُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَإِنْ عَادَ الرَّابِعَةَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ ».

قِيلَ : وَمَا طِينَةُ الْخَبَالِ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ : « صَدِيدُ أَهْلِ النَّارِ وَمَنْ سَقَاهُ صَغِيرًا لاَ يَعْرِفُ حَلاَلَهُ مِنْ حَرَامِهِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ ».

وقدْ جاءَ فِي السّنة النَّبويَّة ما يهدِي إلى أنَّ الاعتدادَ لا يكون بخصوصِ الصورة للدَّوال « الأسماء » بل بخصائصِ المُسمَّيات وصِفاتها ، روى أُبو داود في كتابِ « الأشربة » بِسندهِ عَنْ أبي مَالِكٍ الأَشْعَرِيُّ أَنَّـهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ـ صَلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلّم ـ يَقُولُ :

« لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا »

وإذا ما كان من أصولِ النَّظرِ البيانيِّ أنّه إذا كان للاسمِ معنًى فِي وضعِ اللغة ، ومعنى في وضعِ الشرع وكان السياقُ سياقًا شرْعِيًّا ، فإنَّ الاعتدادَ حينئذٍ يكونُ بالوضْعِ الشَّرعِيِّ لا اللغوي ، فيقالُ عن الاستعمالِ فِي المدلولِ الشّرعيِّ إنّه حقيقةٌ ، وفي المدلولِ اللغويِّ إنّه مجازٌ ، فحقٌّ أن يُقَالَ إنَّ اسمَ الخمرِ فِي سياقِ البيانِ الشَّرعيِّ ليس اسمًا خاصًّا بالنَّيِّءِ من ماءِ العِنب المُشتد .

منطـقُ اللغةِ والشَّرع يدفعانِ مـا يذهبُ إليـه الحنفيـة ، وفوقَ هذا تَجِـدُ أَنَّ ما ذهبُوا إليه من خصوصِ اسـم « الخمر » معارضٌ لمَا أصّلـوه من قواعد : هم



لا يقولون بـ« مفهومِ المُخالفة » عمومًا في نصوصِ الشّرعِ بينا موقفهم هنا فيه شَائبةُ الأخذِ بـ« مفهوم اللقب » ، وهو مما يرفضُه جمعٌ مِنَ القائلين بـ« مفهومِ المخالفة » في نصوص الشرع .

القول بأن كلّ أحكام « الخمر » ثابتةٌ للنّيِّءِ المُشتدّ من ماءِ العِنب دون غيره مِن الأشْربةِ المُسكرة ، فلا يحرمُ قليلُها غيرُ المُسْكرِ ، ولا يكفرُ مستحلُّها بل يَفسُق ، والذي يحرمُ منها المسكر ، ولايثبتُ لها بالسُّنَّة إلا حُرمة المسكر قولٌ فيه شائبة الأخذ بمفهـوم اللقب ، كذلك يتعارض ما ذهب إليه « الحَنَفِيّةُ » مـع ما رفضوه من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز [(١)].

وهُم يقولون إنَّ اسم « الخمر » حقيقةٌ في ماء العنب النّيِءِ المُشتد ، مجازٌ في غيرِه من الأشربة المُسكرة ، فكيف يستقيمُ هذا في نحو ما رواه مسْلِمٌ في كِتابِ « الأشْرِبة » بِسندِهِ منْ حديثِ أبي مُوسَى الأشْعَرِيّ أن النبيّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ قال :

« كل مسكر خمر »؟ !!

الحنفية يُسمونها خمرًا لا بأصل الوضع اللغوي بل من قبيل مجاز الاستعارة فهي تشبه الخمر في الأثر ، ولذا قال « كلُّ مسْكر »

فالخلاف في مدلول كلمة خمر بأصل الوضع اللغوي ، لا بما آلت إليه الدلالة الشرعية .

---

(١) يقول « أبو بكر السّرخسي » : ومن أحكامِ الحقيقة والمجاز أنّهما لايجْتمعَانِ فِي لفظٍ واحِدٍ فِي حالَةٍ واحدةٍ علَى أنْ يكونَ كلٌّ واحدٍ منْهما مرادًا بحال ... ينظر : أصول السرْخسي : ١/١٧٣ ، والتلويح للسعد ١/١٨٨ ، وتيسير التحرير ٢/٣٦، ٣٧ .

والدلالة الشرعية تستصحب الحكم الذي انصبت عليه المشابهة ، وهو الإسكار ، أما الحكم الذي لا يتعلق بالإسكار ، وهو اللعن ، فلا يجري على ما سمي خمراً بالدلالة الشرعية على سبيل الاستعارة .

يقولُ أبو بكرٍ الجصّاص :

« الخمرُ هيَ عصيرُ العِنبِ النيءُ المشتدّ ، وذلك متفقٌ علَيه أنّه خمرٌ ، وقدْ سُميَ بعضُ الأشربةِ المُحرّمةِ باسم الخمرِ تشبيهًا بها مثلُ الفضيخ ، وهو نقيع البسر ونقيع التمرِ ، وإن لم يتناولهما اسم الإطلاقِ » [1]

* * *

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/٦٤٨



دلالة المطلق والمُقيد
وأثرها في استنباط المعنَى

دلالةُ اللفظ على المعنَى إن كانت لمتعينٍ لا تقع الشّركة فيه على أيٍّ نحوٍ فهوالخاصُّ الذي مضى بيان شيْءٍ منْهُ ، وإنْ كانت دِلالتُهُ واقعة على شيْءٍ شائعٍ فِي جنسِه غير شاملٍ لأفراد الجنس فمطلق ، وإن كانت واقِعَةً على أشياء على جهةِ الشمولِ والإحاطة فعام .

فالمطلقُ له من الخاصّ واحدية الشيْءِ المدلول عليْه باللفظ ، إلا أنّها واحدية شائعة غير متعيّنة ، فهو يفقد التعين ، ويحتفظ بواحدية المدلولِ عليْه ، ومنْ ثَمَّ لا يكون خاصًّا حقيقيًّا .

وللخاصِّ من العام ما يُشبه الشمول ، وهو الشُّيوع ، بيْد أن العام يتجاوز مرحلة الشيوع التي تفتقد الشمول ، إلى مرحلة الإحاطة .

فالمطلق كالمنزلِ بيْن المنزلتين :

التعيين في الخاص

والإحاطة في العام .

فالمطلقُ هو : ما دلّ على ماهية الشيءِ منْ حيثُ هي .

وقيل : هو ما دلَّ على شائعٍ في جنسِهِ .(١)

---

(١) ينظر : الأحكام للآمدي ٢/٣ ، ط . دار الحديث ، وكشف الأسرار : للعلاء البخاري ٢/٢٨٦ ، ونهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي ، تحقيق : سعد السلمي ٢/٤٩٧ ـ ط . جامعة أم القرى ١٤١٨هـ ، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب =

تقول : أكرم رجلاً ، فالواجبُ إكرام أيّ رجلٍ ، ولا يجبُ إكرام كلِّ ما يُسمّى رجلاً ، ولذا يُسمّى عند بعض أهل العلْم بعموم الصّلاحية أي يصلح أن يطلق على واحدٍ من جنسِهِ ، وبعموم البدَل ، أي يصلح أن يكون أي فردٍ من أفرادِهِ بدلا من الآخر ، فمدلُولُه « كُليّ »

وذلك مقابل عمـوم الشمول الذي يلزم تتبع كلِ أفراده واحدًا واحدًا ، وهو مـا يُعرفُ بالعام ، فمدلوله كلية [1]

ويمكنُك أن تقرِّب الفرق بيْن العام والمطلق بالفرق بين فرض العين وفرض الكفاية :

فرضُ العين يحيط بكل الأفراد المكلفين ، فهو واجب على كُلِّ فَردٍ ، ولايقومُ أحدُهما بدل الآخر ، فهو من قبيل عموم الإحاطة .

وفرض الكفاية إذا قام به فرد سقط ، فهو واجبٌ على أيٍّ من الأفراد ، فهو منْ قَبيل عموم البدل .

* * *

=للشمس الأصفهاني ـ تحقيق : مظهر بقا ٣٤٩/٢-٣٥٠ ط . جامعة أم القرى ، شرح تنقيح الفصول ، ص٢٦٦ ، والمسودة ، ص١٣٢ ، وفواتح الرحموت ، ص٣٦٠ ، شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٩/٢

(١) الفرقُ بيْن الكلي والكلية :

الكلية : ثبوت الحكم لكل واحد من أفرادها بحيث لا يبقى فرد ، ويكون الحكم ثابتاً للكل بطريق الالتزام .

وتقابلها الجزئية وهي ثبوت لبعض الأفراد .

والكلي هو ما لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فالحكم لا يكون على كل فرد من أفراده ، بل يكون كل فردٍ صالحًا لوقوع الحكم عليْه ، فإذا وقع على أحد أفراده كفى ، ويقابل الكل : الجزء ، فالعام من قبيل الكلية ، والمطلق من قبيل الكليّ .



الفرق بين المطلق والنكرة

لَمْ يَجْعَلْ جمهور الأصوليين الْمُطْلَقَ وَالنَّكِرَةَ سَوَاءً ، بَلْ غَايَروا بَيْنَهُمَا : الْمُطْلَقُ دَالٌّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ، وَالنَّكِرَةُ دَالَّةٌ عَلَيْهَا بِقَيْدِ الْوَحْدَةِ الشَّائِعَةِ ، فالفرق ليس في اللفظ بل في الاعتبار ، فإذا قال : إنْ ولدتِ أنثى فأنت طالقٌ فولدت أُنثيين ، أتطلّق ؟

إن كان القصد إلى الماهية بغير نظر إلى الوحدة طلقت ، فيكون من قبيل المطلق ، وإن كان النظر إلى الوحدة لم تطلق نظرًا للتعدد .

فالأصوليين يفرقون بين الدَّالِّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ، وهوالمطلق ، وَالدَّالُّ عَلَيْهَا بِقَيْدِ الْوَحْدَةِ غَيْرِ مُعَيَّنَةٍ ، وهو النكرة .

وذهب الآمدي إلى أنّ الْمُطْلَقَ هو النَّكِرَةُ فِي سِيَاقِ الإِثْبَاتِ .

وابن الحاجب عرف المطلق تعريف النكرة ، فلم يفرق بينهما في كتبه الأصولية والنحوية ، فهما معا «مَا دَلَّ عَلَى شَائِعٍ فِي جِنْسِهِ»(١)

* * *

الفرق بين المطلقِ في سياقِ الإنشاء ، والمطلق في سياق الخبر : في سياقِ الإنشاء يَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لأَمْرٍ زَائِدٍ ،

من هذا قول الله ـ تعالى ـ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً ﴾ (البقرة:٦٧) فالمأمور بِه مطلقُ بقرة دون بيان لشيْءٍ زائد على ماهيتها من حيثُ العمر واللون والحجم ، ولذا استقبح تحكيك بني إسرائيل بالبحث عن أمر زائد عن الماهية .

---

(١) ينظر في هذا : الأحكام للآمدي ٢/٣، وشرح الجلال جمع الجوامع ومعه حاشية العطار ٨٢/٢

وفي سياق الإخبار هُوَ لإِثْبَاتِ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ غَيْرِ مَعْلُومِ التَّعْيِينِ عِنْدَ السَّامِعِ ، فكأنّه في الإخبار شبيه بالنكرة ، ملحوظ فيه الواحدية وعدم التعيين .

* * *

حملُ المطلقِ على المقيّد :

للإطلاقِ والتقييد ثلاثة أقسام :

- إطلاقٌ لم يرد تقييدُه فِي بيان الوحي .
- وتقييدٌ لم يردْ إطلاقُه فِي بيان الوحي .
- وإطلاقٌ جاء تقييده فِي بيان الوحي .

الأوَّلان يبقى كل على حالِه : لا يحملُ أحدهما على الآخر .

بقي الثالثُ ، فاشتجرت فِيه مقالاتُ أهلِ الْعلْم ، أيحملُ المطلقُ على المقيد مطلقًا أم يحملُ مقيدًا بضابط أم لا يُحملُ ألبتة ؟

ذلك محلُّ المراجعة والمفاتشة .

* * *

القسم الأول :

اختلافهما سببا وحكما .

إذا ما كان هذا القسْم قد اتفقا في محل الإطلاقِ والتقييد ، فإنهما قد اختلفا في ما تناول محل الإطلاقِ والتقييد من الحكم ، وفي سبب هذينِ الحكمين المختلفين.

وغير خفي أن الاتفاق في محل الإطلاقِ والتقييد لا قيمة له مع الاختلافِ في الحكم ، وفوق هذا الاختلاف في سبب الحكم .



ففي هذا القسمِ يُجعل الاختلاف سببا وحكما مانعًا من الحمل ، وعاصمًا من تغيير الصفة إطلاقًا أو تقييدًا على ذلك جمهرة أهل العلْم .

منْ هذا قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٨) .

مع قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦)

في الأولى أطلقت الأيدي : لم تقيد بالمرافق ، والأخرى قيّدت ، واختلف الحكم ، فهذا حد سرقة ، وهذا طهارة بوضوء ، واختلف السبب ، فهذا اعتداء في خفية على مال آخرمحرزٍ بغير حقٍّ ، وهذا حدث ناقضٌ للطهارة .

ولست تجدُ من يقول بحمل المطلقِ على المقيّد في هذا ، وإن وجدت من يقول لايحملُ مثله في الإثبات ، ويحملُ في النفي .[(١)]

* * *

(١) ينظر : المحصُول ٢١٥/٣/١ ، كشف الأسرار للعلاء البخاري: ٢م٢٨٧ ، أحكام الفصُول فِي أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، ص٢٨٠ ـ ط . دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧هـ ، وفواتح الرحموت ٣٦٢/١ إرشاد الفحول ، ص١٦٤ ، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٩٦/٣ ، شرح المحلي جمع الجوامع ٤٣/٢ بيان المختصر للأصفهاني ٣٥١/٢

الْقِسْمُ الثَّانِي :

اتفاقهما سببا وحكمًا

جمهرة أهل العلم على حمل المطلق على المقيد في هذا القسْمِ لأن اتفاقهما في الأمرين معًا داعٍ إلى النظر إليْهما على أنهما منْ بابٍ واحدٍ

ترى هذا في قوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ :

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة:١٧٣)

وقوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ :﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣)

وقوله جَلَّ ثَناؤُهُ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل:١١٥).

في آية سورة «البقرة» و«المائدة» «والنحل» جاء الدم مطلقًا ، وفي آية سُورة «الأنعام» جاء مقيّدًا :

قال سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الأنعام:١٤٥)

اتفقت الآيات فِي الحكم والسبب ، فيحمل المطلق في كلٍّ من «البقرة» و«المائدة» و«النحل» على المقيّد في آية «الأنعام»

وكذلك يحمل المطلق في كفارة اليمين : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ : « فصيام ثلاثة أيامٍ مُتَتَابِعَاتٍ » .

ومن هذا حمل زكاة الغنم المطلقة في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِهِ وسلَّمَ : « فِي أَرْبَعِينَ شَاةٍ شَاةٌ » على المطلق في قولِه ﷺ : « فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ » فلا تكون زكاة الغنم إلا في السائمة .[1]

* * *

يبقى النظر في علاقة المطلق بالمقيد عند اتحاد السبب والحكم تاريخيا : أينظر في حالهما أيهما أسبق أم أن الأمر لا اعتداد بِه .

في المسألة خلافٌ .

والذي يحسُن الأخذ به أنّه إذا علم تاريخ ورود كلّ ، فالغالب أن الشريعة تبدأ أيسر ثُم ينزع إلى ما هو أعلى في مقام الطاعة ، هذا هو الغالب ، وإن كان ذلك غير وارد في مقامات كمقام الجهاد مثلاً .

وفي المسألة منازعةٌ [2]

* * *

---

(١) ينظر : كشف الأسرار للعلاء البخاري ٢/٢٨٦، والمسودة ، ص١٣١، والتحصيل من المحصول للأرموي ١/٤٠٧ ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٨هـ ، شرح منهاج البيضاوي للشمس الأصفهاني، تحقيق: عبد الكريم النملة ١/٤٣٢ ـ مكتبة الرشد الرياض١٤١٠هـ، ونهاية الوصول لابن الساعاتي ٢/٥٠٠ ، ط . جامعة أم القرى ، ١٤١٨هـ ، وإرشاد الفحول ، ص١٦٤

(٢) ينظر : العطار على شرح الجلال جمع الجوامع ٢/٨٤، ٨٥، وفواتح الرحموت ١/٣٦٢

الْقِسْمُ الثَّالِثُ :

اتفاقهما حكما لا سببًا :

أسباب الأحكام وبواعثها ومقتضياتها ذات أهمية بالغة في العلاقة بيْن المحكوم عليهما بحكم واحد ، فالحكم كالكفارة قد يتناول أشياء عدة ، ولكن سبب هذا الحكم قد يتنوع : قد يكون الحنثَ في يمين منعقدة أو ظهارًا أو قتلَ خطإٍ ، وتكون الكفارة عتق رقبة كَإِطْلَاقِ الرَّقَبَةِ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ .

أطلقت الرقبة في كفارة اليمين وكفارة الظهار ، وقيدت بالإيمان في كفارة القتلِ الْخَطإِ :

يقُول سُبحانَه وبِحمدِه في كفارة القتل الخطإِ :

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٩٢)

ويقول في كفارة اليمين المنعقدة :

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٨٩)

ويقول في كفارة الظهار :

﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (المجادلة:٣) .[1]

في حمل المطلق على المقيد في هذا الضربِ مذاهبٌ منْها :

المذهب الأولّ :

أن يكون حملٌ للمطلقِ على المقيد بموجبِ اللفظ ومقتضى اللغة ، نسب إلى المالكية وجعل ظاهر مذهب الشافعيّ .[2]

ووجه الأمر عندهم أن كلام الله أمر واحدٌ فهو كالكلمة ، فهو خطابٌ واحد ، وَحَقُّ الْخِطَابِ الْوَاحِدِ أَنْ يَتَرَتَّبَ فِيهِ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ ، ولم يسترضِ الجويني القول بواحدية الخطاب بهذا الفهم ، وجعله من فنون الهذيان ، وبطلان هذا الوجه عنده أَنَّ قَضَايَا الأَلْفَاظِ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ مُخْتَلِفَةٌ مُتَبَايِنَةٌ ، لِبَعْضِهَا حُكْمُ التَّعَلُّقِ وَالاخْتِصَاصِ ، وَلِبَعْضِهَا حُكْمُ الاسْتِدْلَالِ وَالانْقِطَاعِ ، فَمَنْ ادَّعَى تَنْزِيلَ جِهَاتِ الْخِطَابِ عَلَى حُكْمِ كَلَامٍ وَاحِدٍ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ النَّفْيَ وَالإِثْبَاتَ ، وَالأَمْرَ وَالزَّجْرَ ، وَالأَحْكَامَ الْمُتَغَايِرَةَ فَقَدْ ادَّعَى أَمْرًا عَظِيمًا .

---

(١) ليس يخفى أن حمل المطلق على المقيد هنا يحقق حيطة في الكفارة ، لأن المطلق داخلٌ في المقيد ، ومثل هذا أي باب الكفارات الأولى فيه الحيطة ، ولا سيما باب الظهار ، فإنه متعلق بأحكام الفروج ، وهي مبنية على الحيطة ، فالأصل فيه الحرمة ، والإباحة لا تكون إلا بدليل .

ينظر : بدائع الفوائد ٣/ ٢٤٨ ، ط . دار الكتاب العربي - بيروت

(٢) ينظر : المسودة ، ص١٣٠ ، أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، ص٢٨١-٢٨٣ ، والعطار على شرح جمع الجوامع ٢/٨٦ ، وإرشاد الفحول ، ص١٦٥ ، بيان المختصر للأصفهاني ٢/٣٥٧

والحق أن خطاب الله ﷻ واحد باعتبار إحكامه ، وخلوه التام من الخلل والتناقض والتعرض الحقيقيّ ، وباعتبار تناسبه البياني ، وهذا لا يترتب عليه وجوب حمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب واتفاق الحكم ، ففي هذا إبطال لمراعاة تنوع المقتضيات «الأسباب» وجوهر البلاغة في مطابقة هذا التنوع .

* * *

والمذهب الثاني :

أن حمل المطلق على المقيد لا يكون بنفس اللفظ بل بأمر آخر كالقياسِ ، فإن تحقق ما يمكن أن يحمل به المطلق على المقيد كان ، وإلا بقي كُلٌّ على حاله من إطلاقٍ أو تقييد .[1]

واختار هذا الآمدي واستظهر أنّه مذهبُ الشافعي ، ونقل عنه أنه عاب على منَ لا يقيسُ الْمُطْلَق مِنْ الْكِتَابِ عَلَى المقيَّد الْمَنْصُوصِ .

وَقَالَ : يَلْزَمُ مَنْ قَالَ هَـذَا أَنْ يُجِيزَ شَهَادَةَ الْعَبْدِ وَالسُّفَهَـاءِ ، لأَنَّ اللَّهَ ﷻ قَالَ : ﴿ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ (الطلاق:٢) .

وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ : ﴿ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ (البقرة:٢٨٢) مُطْلَقًا ، وَلَكِنَّ الْمُطْلَقَ يُقَاسُ عَلَى الْمَنْصُوصِ فِي مِثْلِ هَذَا ، فَلا يَجُوزُ إلا الْعَدْلُ [2]

والقول بالحمل قياسًا يستوجبه ألا تكون هنالك فروقٌ جوهريّةٌ تمنع القياس.

---

(١) ينظر : المسودة ، ص١٣٠، أحكام الفصُول لأبي الوليد الباجي ، ص٢٨٠،٢٨١، وإرشاد الفحول ، ص١٦٥

(٢) ينظر : مناقب الشافعي لأبي حاتم الرازي ، ص١٣٧

والمذهب الثالثُ :

إن كان المقيد أغلظ من المطلقِ ، حمل المطلق عليْه ، وإن كان المطلقُ أغلظ بقي على إطلاقِه ، ولا يقيد إلا بدليلٍ ، فالتغليظُ إلزامٌ ، وَالإلزام لا يُسقطه الاحتمال، فوجب البقاء عليه وحمل غيره عليه .[1]

والمذهب الرابع :

ترك المطلق على إطلاقِه ، والمقيد على تقييده

وهو مذهب جمهور الحنفية ، فتَقْيِيدَ الْخِطَاب بِشَيْءٍ فِي مَوْضِعٍ ، لا يُوجِبُ تَقْيِيدَ مِثْلِهِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ ، وَلَوْ وَجَبَ حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ بِظَاهِرِ الْخِطَابِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِأَوْلَى مِنْ حَمْلِ الْمُقَيَّدِ عَلَى الْمُطْلَقِ بِظَاهِرِ الْوُرُودِ ، وَهَذَا لأَنَّ التَّقْيِيدَ لَهُ حُكْمٌ ، وَالإِطْلاقَ لَهُ حُكْمٌ ، وَحَمْلُ أَحَدِهِمَا عَلَى صَاحِبِهِ مِثْلُ حَمْلِ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ ؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تَرَكَ الْخِطَابَ مِنْ تَقْيِيدٍ أَوْ إِطْلاق .

وتقييد المطلق في موضع بالحمل كأنَّه نسخٌ لما كان مطلقًا ، ولو أريد تقييده في الموضع الذي أطلق فيه ، ما الذي منع من التصريح بقيده ؟

* * *

القسم الرابع :

الاتفاق سببا لا حكما .

الاختلاف في الحكم مع الاتفاقِ في السببِ هو عند جمهرة أهل العلم ذو أثر بالغٍ في المفارقة ، لأن هذا فيه أمارة على أنَّ هنالك ما مايز بينهما على الرغم من اتفاقِهما سببًا .[2]

---

(١) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١٦٥

(٢) ينظر : العطار على شرح جمع الجوامع ٨٦/٢ ، وفواتح الرحموت ٣٦١/١ ، وإرشاد الفحول ، ص١٦٦

ومن أهل العلم من حمل المطلق على المقيد كما في قول الله ﷻ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ (المائدة:٦)

السبب واحد وهو رفع الحدث ، وتحقيق الطهارة ، والحكم مختلف ، فهذا وضوء وذاك تيمم :

والأيدي في الوضوء قيدت بالمرافق ، وفي التيمم لم تقيد ، أفيكون التَّيمم إلى المرافق ، أم يبقى كل على حاله ؟

اختلفت المذاهب ، منها : ما يكتفي بما تطلقُ عليه «اليد» في اللغة ، وهي لا تعدو عنده الكفين ، وما علاها ، فساعد إلى الكوعين ، فلا يدخل هذا في مدلول لفظ اليد ، ولو كان داخلا بوضع اللغة لما جاء التقييد في آية الوضوء ، فالتقييد فيه دلالة على أنه لو لم يكن لما فهم فرض الغسل إلى المرفقين ، على ذلك الظاهرية والمالكية والحنابلة .

ومنها : من جعل اليد من أطراف الأصابع إلى الكوعين ، فأوجب المسح إلى المرفقين ، وعلى هذا الشافعيّ .

ومنها : من جعل مدلول اليد الوضعي من أطراف الأصابع إلى الآباط ، فأوجب مسحه في التيمم ، أما الوضوء ، فالتقييد بالمرفقين للاقتصار على ذلك لا للزيادة على أصل الوضع كما ذهبت الظاهرية ومن معهم

أيكون هذا من قبيل حمل المطلق على المقيد ، أم من قبيل الاختلاف في تحرير مدلول اللفظ ؟

القائلون بأنه للآباط مختلفون في مدلول اللفظ ، ولايقولون بحملِ المطلقِ على المقيد .

والقائلون بأنه إلى الكفين فريضة ، وإلى المرفقين سنة ، لايقولون بالحمل أيضًا ، بل هو اختلاف في تحرير مدلول كلمة اليد .

بقي القائلون بأن المسح في التيمم إلى المرفقين هوإلى الحمل أقرب . . [1]

* * *

ضوابط حمل المطلق على المقيد وشروطه عند القائلين به

للحمل ضوابط منْ أهمّها :

- أن يكون القيد صفة ، مع الاتفاق في الذات ، فإذا اختلفت الذوات لا يحمل مطلقٌ على مقيّد

كقيد الإيمان مع الرقبة ، فالذوات متفقة ، والاختلاف في الصفة .

- أَنْ يَكُونَ الحملُ فِي بَابِ الأَمرِ لا النهي ، وفي باب الإثبات لا النفي .

ولم يأخذ بهذا جماعة من القائلين بالحمل ، فالأمر والنهي سواء والنفي والإِثْبَات سواء .

---

(١) ينظر : المبسُوط ١/١٠٦ والأم ١/٦٥ ، والتمهيد ١٩/٢٦٥ ، والروض المربع للبهوتي ، تحقيق : يحيى مراد ، ص٥٣ ، ط . مؤسسة المختار ، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد ١/٧٥ ، ط . دار الحديث ١٤٢٥هـ ، والعدة في شرح العمدة للبهاء المقدسي ، تحقيق : يحيى مراد ، ص ٥٢ ـ ط . مؤسسة المختار ١٤٢٦هـ، وموسوعة فقه ابن عباس ١/٣٠١ ، وموسوعة فقه ابن مسعود ، ص١٧٨ ، وموسوعة فقه ابن عمر ، ص٢٣٤ . ويراجع : فواتح الرحموت ، ص٣٦١

● ألا يمكن الجمع بينهما ، فإن أمكن لا يحمل ، بل المسير إلى الجمع أولى فإن في الحمل شائبة تعطيل .

● ألا يستْلزم الحمل تأخير البيان عن وقت الحاجة .

● ألا يكون في الكلام ما يمنع الحمل ، فإن كان فلا سبيل إليْه ، نزولا على القرينة المانعة . [١]

* * *

(١) ينظر في هذا : إرشاد الفحول ، ص١٦٦ ، وبدائع الفوائد ٣/٢٤٩

التّدبُّر البيانيّ
لآية كفارة اليمين المنْعقِدة

سياق البيان

في سياقِ سُورة «المائدة» مائدةِ التَّشريع الإسلاميّ: غذاء النفوسِ والقلوبِ، جاء بيان الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ ما علَى المسْلِم فِعلَه إذا أقْسَم باللهِ ـ تعالى ـ على أمرٍ، ثُم رأى غيْره خيْرًا، فرغِبَ فِي الـذي هو خير نزولاً على هَدْي النبيّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ.

روى البخاري في كتاب «الأيمان والنّذور» من صحيحِه بِسَنَدِه عنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ:

«يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ، وَأْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ»

وروى مسْلِمٌ في كتاب: «الأيمان» من صحيحه عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ قَالَ:

«مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا؛ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيَفْعَلْ».

وكان منْ رحمة الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ أن أبقى لهم متّسَعًا يرجِعُون فيه إلى ما هو خيرٌ وأعلَى: لَمْ يلزمهم بما حلفُوا عليْه، ولكنّه ألزمهم بأن يكفِّروا عن

أيمانهم، والناظرُ في الكفارة يرى فيها من النفعِ للحالفِ، والنَّفعِ لغيْرِه ما يهدِي إلى أن الإسلام في جميعِ أمرِه يحملُ إلى ما فِيه الخير للمرءِ وقومِه وإخوانِه المسلمين.

يقول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ﴿٨٧﴾ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾

(المائدة: ٨٧-٨٩).

جاء في الكفارة ثلاثة أشياء: اثنان من قبيل الخاص العدديِّ قَوْلُهُ: ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ ﴾، وقوله: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ ﴾ وثالثٌ منْ قبيل الخاصِّ المُطلق: قوله: ﴿ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ ﴾ فاختلفت أقوال أهل العِلْم في تدبّر ذلك، وبنا حاجة إلى مزيدٍ من النظر فِي هذه الآية، لعلنا نستبصِر فيضًا من المعاني التثقيفية الإحسانية المبْثوية في المعاني التشْريعية، ولاسيّما في زماننا الذي كثرَ فِيه الحلِفُ بالله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ J، وهو الذي يقول:

﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۚ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾ (البقرة: ٢٢٤).

لمَّا جاء فِي قول اللهِ ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ:

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةٗ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةٗ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ

﴿ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ﴾ (المائد:٨٢) ما قد يُفهم منه الثناءُ على الرهبان والقسيسين، وأغلبُ أمرهم على تحريم ما أحل الله ـ تعالى ـ لهم، فانصرفوا عن تناولِ الطيباتِ من الرزق: ﴿ وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗۚ وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوۡهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ (الحديد:٢٧) فلربّما كان فِي هذا مدعاة لبعضِ الذين آمنوا إلى سلوك مسْلكهم في الرهبانية، وحرمان النفسِ منْ طيبات رزقِ الله ﷻ، فنبّه إلى أنّ شأنَ الرّهبان ليْس كلُّه حميدًا، فقد وقعُوا فيما لايرتضيه الله ﷻ، ولا سيّما أن بعضًا من الصّحابة فِي زمنِ النبيِّ ـ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسلّم ـ قد رغبت نفوسُهم إلى شيءٍ منْ حرمان أنفُسِهم ممَّا أحلّ اللهُ ـ سبْحانَه وبِحَمْدِهِ ـ لهم،[1] فجاء قوله عزّ وعلا من بَعدُ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ ﴾

* * *

التبصُّر في بيان النّصِّ:

نهى الذين آمنوا عنْ أن يقيموا حجازًا بيْن أنفسِهم وما أحلّ اللهُ ـ جَلَّ ثَنَاؤُهُ ـ لهم من الطيبات، إمَّا بنذر أو يمين أو أي سبيل من سبل الحرمان، ففي هذا الحرمان للنفسِ من هذه الطيبات ما يُعيقُها عن القيام لله ﷻ بما أمرها بِهِ،

---

(١) روى الترمذي في كتاب «تفسير القرآن» من جامعه بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي إِذَا أَصَبْتُ اللَّحْمَ انْتَشَرْتُ لِلنِّسَاءِ وَأَخَذَتْنِي شَهْوَتِي فَحَرَّمْتُ عَلَيَّ اللَّحْمَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ۝٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا ﴾ قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَرَوَاهُ بَعْضُهُمْ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ سَعْدٍ مُرْسَلاً لَيْسَ فِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَرَوَاهُ خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ عِكْرِمَةَ مُرْسَلاً.

ففي المطعم الحلال الطيب عونٌ للنفسِ على الإقبالِ على الطاعة ، مثلما في المطعمِ الحرامِ عونٌ لها على الإقبال على العصيان ، فالزهد الدّائِمُ عن تناول الطيبات فيه مضرّة شديدة .

ولو كان في الزهد في الطيبات منفعةٌ ما نهى الله ـ جَلَّ ثَناؤُهُ ـ ، وإنّما الْمُرَغّبُ فِيه الزهدُ في تناول ما فوقَ الحاجةِ منْه ، لأنه من الإسْرافِ المنهي عنْه: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأعراف:٣١) ففي الترك مضرة ، وفي الإسْراف مضرة .

القلبُ المتأمّلُ قول اللهِ ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ : ﴿ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ يسْتشعرُ عظيم المنّة والإفضال وجليل العطية ، فهي من الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ ﴿ أَحَلَّ ٱللَّهُ ﴾ ، وقولُه : (لكم) فيه من الإغراء بالأخذ ، فكأنَّهم الْمخصُوصون بتلك العطية .

ولا تجدُ أحدًا ينصرِف عن عطيَّةِ عظيمٍ خُصّ بها ، فكيف إذا ما كانت عطية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لنا ؟

إنَّ حظَّ النّفسِ المؤمنة من الطيبات من الرزق يتجاوز الحظَّ الماديّ إلى الحظ المعنويّ الإيماني المتمثل في المحبة والإفضال .

نظمُ الجملة القرآنية هنا يفيضُ بمعاني المحبة والتقريب والإغراء بالإقبال على مِنة الله ـ جَلَّ ثَناؤُهُ ـ ، وعطيّته لما فيها من آياتِ المحبة الإلهية للذين آمنوا ، ممَّا يجعلُ المرء يتشبث بهذا الأمر الذي جعله محبوبًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ محل أفضالِه ومنته : الإيمان باللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ .

معانٍ إحسَانية بالغة تفيضُ بها هذه الجملة القرآنية ، وهذه المعاني التثقيفية للنفسِ هي التي تحمل النفس إلى الإقبال على الطاعة إقبال محبة ، فلا يغفلُ الْعبدُ عمَّا هو فِيه منَ الْمثُوبَةَ عَلى طاعتِهِ ، فمن عظيم عطية اللهِ ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ لمن يُطيعُه أن يجعل أوّل مثوبته علَى طاعتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هي اسْتشعار نفسِه

المطمئنة بالعمل الصالح بنعمة الأنس باللهِ ـ عَزَّوعَلا ـ، ونعمة كمال العبودية لله ـ سُبْحانه وبحمده ـ وحده، والتَّحرّر من العبُودية لغيْره جَلَّ ثَناؤُه، فتلك نعمةٌ جليلة.

ولذا نقرأ فِي آخر سُورةِ الإسراء: سورة الإفضال الأعظم قَول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴾ (الإسراء: ١١١).

فتأمل هذه النعم الثلاث التي أمرنا بحمد الله عليْها:

(١) لمْ يتّخذْ ولدًا

(٢) لَمْ يكنْ لَه شريكٌ فِي الملْك

(٣) لمْ يكنْ لَه وليٌّ من الذلّ.[1]

---

(١) تأمل قولَه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ﴾ قُيِّدَ بقوله ﴿ مِّنَ ٱلذُّلِّ ﴾ ليفهم العبدُ أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يتخذ أولياء له لا لحاجته إليْهم بل يتخذهم أولياء إكرامًا لهم، فهو يتخذ وليًا من الحبّ والإكرام والتفضُّل عليْهم، وكل الملوك يتخذون أولياءَ لهم من الذل، فهم شديدو الافتقار إلى بطانتهم وأوليائهم.

وتأمل عظيم النعمة الإلهية عليْك إذ لم يتخذ له ولدا، ماذا لو كان لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولدٌ، ماذا كان ذلك الولد فاعلاً فينا، ونحن نرى أبناء الملوك والرؤساء يفعلون في الشعوب ما يشاؤون؟ فكيف بمن يتخذه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولدًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً

وتأمل نعمته عليْنا إذ لم يكنْ له شريكٌ في ملكنا، كيف حالنا إن كان له شريك؟ أيهما نطيع إذا اختلفا، ألسْنا نكون ممزقين لا ندري ماذا نفعل؟ أليس من رحمانية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ورحيميته أنه لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك.

وتأمل هذا الأمر الجليل الذي ختمت بِه السورة سورة الإفضال والإنعام الأعظم: سورة الإسـراء: ﴿ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴾ كبِّرْه عن أن يكون له ولدٌ، وكبّره عنَ أن يكون له شريكٌ، وكبره عَنْ أن يكون له وليٌّ من الذل.

وانظر علاقة هذا كلِّه بقوله في أول السورة: ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾ أيُّ تآخٍ عظيمٍ بين قوله: ﴿ سُبْحَـٰنَ ﴾ وقولِه: ﴿ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴾. =

ثُمَّ نهاهمْ عن الاعتداء ﴿ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة:١٩٠) ، وهي كلمة متسِعة الدلالة : لاتعتدوا في ترك الطيبات التي تحتاجون إليها ، ولا تعتـدُوا في الأخذ من الطيباتِ فوق مـا تحتاجون إليْـه ، ولا تعتدُوا ، فتحلّوا ما حرّم الله ﷻ .

ولم يكتفِ بالنهي عن تحريم ما أحل الله ـ عَزَّ وعلا ـ بل أمـر بالأخذ منـه ﴿ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ فقد لا يُحرم المرءُ الطيب من الرزقِ ، ولكنَّه يُعرضُ عنه ، فلا يتناولُه ، فأمر الله ـ سبْحانه وبحْمدِه ـ بالأكل منْه، لم يقل : كلوا ما رزقكم الله . . . بل قال : ممَّا رزقكم الله ، فهدى إلى أهمية أن يأكل المرءُ منْ رزق الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ له علَى قدرِ حاجتِه ، ولذا قال من بعد : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ (المائدة:٨٨) مذكـرًا بأهميـة اتقـاءِ أمور منْهـا الاعتداء في الأكـل فوقَ الحاجة ، وهـذا ينظر إلى قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ﴾ (الأعراف:٣١) وقولِه: ﴿ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ﴾ (البقرة:١٩٠) .

وكذلك اتقاء نسْيان أن الذي رزقكم بِه هو اللهُ ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ ، وليْس أحد سواه ، ليس بكدِّكِم أو علْمكم ، فلا يقل أحدُكم : ﴿ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ ﴾ (القصص:٧٨) فيكون قارونيّ المسير والمصير .

وجاء البيان باسْم الجلالة موضعِ البيان بالضمير العائد عليْه : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ (المائدة:٨٨) فلم يقل « واتقوه » أو اتقوا الذي أنتم بِه مؤمنون ، ففي التَّصريح باسْم الجلالة تربيةٌ للمهابَة وإفعامٌ للقلبِ بالوجل والخشية ، فيهتفُ الفؤاد : ﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (البقرة:٢٨٥) فذلك شأنُ المؤمن .

= وانظر عظيم التآخي بين قولِه : ﴿ بِعَبْدِهِۦ ﴾ فِي أوّل السورة ، وقوله : ﴿ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ﴾ آخر السُّورة .

فيضٌ من المعاني التثْقِيفيّة الإحسانية تتوافد على فؤادكَ إذ يتدبر هذه الآيات الجليلة .

وفِي قولِه : ﴿ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ تذكيرٌ لهم بالعهدِ الَّذي أخذوه على أنفسِهم ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وقدْ أمرَهُم فِي مفتتح سُورة المائدِة : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ (المائدة: ١) .

وجاء قَولُه : ﴿ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ معطوفًا على قولِه ﷻ : ﴿ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ ﴾ وهو نازلٌ منْه منزلَة التوكيد ، وكان ظاهر الأمر أن يُفصَل عنْه ، فلا يُعطفُ بالواو كما هـو غالبُ الحال ، ولكنّ البيان القرآنيّ جاء بالعطفِ ، وفي هذا خروجٌ على خلافِ مقتَضى الظاهر .

ووجه هذا لفتُ الانتباه إلى ما بيْن المِنَّتين من فرق ، فهناك نهيٌ عن التحريم ، سواء كان بلفظ يقُولُه المرءُ أو بامتناعٍ مطردٍ عن تلكَ الطيباتِ تقرُّبًا وتنسُّكا ، وهنا أمرٌ بالأكل منْها ، وهذا فيه فوق الإباحة وإعلانها وإظهارها أمرٌ آخر ، هو الممارسَة الفعليّة بالأكل .

لدينا معنيان بينهما شيءٌ من المغايرة بزيادة المعنى ، فكان الحال لفتًا إلى هذه الزيادة ، فحسُن العطفُ بالواو ؛ للدلالة على ذلك ، وحيث رأيت معنيين فِي بيان الوحي أحدُهما مؤكدٌ للآخر أومبينٌ له ، وعطف أحدهما على الآخر بالواو ، فاعلَم أَنَّ البيان يلفت انتباهك بِهذهِ « الواو » إلى ما بيْنهما من تفاضل في المعنى أكثر ممَّا بيْنهما من تطابق ، وأَنَّ السياقَ إلى إبراز ما تفاضَلا بالزيادة ، فاجْهد إلى بُلوغِه فهُو طَلِبَتُك ، وتلك قاعدة كليّةٌ كالمطّردةِ .

ولوجاء العطفُ بالفاء ، فقيل « فكلُوا » لما أبرز هذا المعنى ، فالفاء حينئذ لا تُنْبئُ عن المغايرة التي هي مناط القصْد .

* * *

ولمَّا كان من الصحابة الّذين حرموا أنفسهم من الطيبات من الرزق أيمانٌ يحملونَ بها أنفسَهم على أن تبقى ، فلا تنكص .

وجاء النهي عن تحريم تلك الطيبات وحرمان النفْسِ منها تطلعت النفوسُ إلى أن تعرفَ ما تفعل فيما صدر منها من أيمان ، أتمضي إلى إنفاذها ، أم تترك ولا شيءَ عليْها أم عليْها عقوبة على ما اجترأتْ ، فجاء قولُ الله ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ .

وقد جاء الخبر بأنهم سألوا رسُول الله ﷺ لما نزل : ﴿ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ قالوا : يا رسول الله ، كيف نصنع بأيماننا التي حلفناها عليها »

فِي هذا السياق يأتي البيانُ عنْ منّة ربّانية فوقَ المنة التي أفاضها عليْهم في الآيات السابقة ، فامتنّ عليْهم بِأنّه لايؤاخذهم بلغو أيمانهم ، بيْد أنّه يؤاخذُهم بما عقدتْ قُلوبُهم من الأيمان ، فتقاذفت على ألسِنتهم في يقظةٍ من القلبِ وإصرار عليْه.[1]

---

(١) وأهلُ العلْمِ لَهُم مقالٌ مشْتجرٌ فِي بيانِ مفهوم اللغو :

قال بعضهم في معناه : لا يؤاخذكم الله بما سبقتكم به ألسنتكم من الأيمان على عجلة وسرعة ، فيوجب عليكم به كفارة إذا لم تقصدوا الحلف واليمين ، وذلك كقول القائل : « فعلت هذا والله ، أو : أفعله والله ، أو : لا أفعله والله »

(ينسَبُ هذا إلى أم المؤمنين عائشة ﵂ ، وجاءت الرواية عنها مرفوعة إلى النّبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحبِه وسلّمَ ـ بهذا : عن عطاء في قوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم » ، قال : قالت عائشة : قال رسول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحبِه وسلّمَ ـ : هو قول الرجل في بيته : « كلا والله » و« بلى والله ». (أبو داود : كتاب الأيمان والنذور ـ حديث : ٣٢٥٦) وينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٦٣٦

وقال آخرون : بل اللغو في اليمين ، اليمينُ التي يحلفُ بها الحالف وهو يرى أنه كما يحلف عليه ، ثم يتبين غير ذلك ، وأنه بخلاف الذي حلف عليه .

ينسبُ هذا إلى أبي هريرة ، وابن عباسٍ فِي أحد قوليْه ، والحسنُ ومجاهد ، وابن أبي نجيح ، وقتادة وغيرهم

ومذهب الشافعي فيما يرويه الربيع أنّ هذا من المنعقدة ، وعليْه الكفارة ، لأنه قد تبين أن الأمر على خلاف ما ذكر ، فهو لم يتحقق قبل يمينه ، فجعل الله عرضةً ليمينه =

= وقال آخرون : اللغو من الأيمان : كل يمين وصَل الرجل بها كلامه ، على غير قصدٍ منه إيجابَها على نفسه

عن مجاهد : « لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم » ، قال : هما الرجلان يتساومان بالشيء ، فيقول أحدهما : « والله لا أشتريه منك بكذا » ، ويقول الآخر : « والله لا أبيعك بكذا وكذا » . وينسبُ هذا إلى إبراهيم النخعي ، ومجاهد .

والذِي أسْترْضِيه أنَّ اليمين اللغو تشمل ما سبقتْ به الألسنة من الأيمان على عجلة وسرعة ، من نحو فعلت هذا والله ، أو : أفعله والله ، أو : لا أفعله والله »

وتشملُ اليمينُ التي يحلفُ بها الحالف وهو يرى أنه كما يحلف عليه ، ثم يتبين غير ذلك ، وأنه بخلاف الذي حلف عليه ، فهذا مما لم يقصده كما يقول ابن العربي المالكي ، وتشملُ كلَّ يمين وصَل الرجل بها كلامه ، على غير قصدٍ منه إيجابَها على نفسه . كما ترى الرجلين يتساومان بالشيء ، فيقول أحدهما : « والله لا أشتريه منك بكذا » ، ويقول الآخر : « والله لا أبيعك بكذا وكذا » . فهذا يمين يُريدُ بها تأكيد كلامِه ، فهو يسْتعمله استْعمال أساليبِ التوكيد ، فيكون بمثابة قوْلِه : لن آخذه إلا بِكذا ، والآخر كأنَّه يقول : لن أبيعه إلا بكذا .

وهذا ما عليْه أغلبُ أيمان الناسِ فِي معاملتِهم ، فإذا جعل هذا من قبيل التوكيد كان فِيه من التخفِيفِ على العبادِ ما فِيه ، فالعملُ به في الفتوى أيْسَر .

وهذا الذي أسْترْضيتُه مندرجٌ تحت ما لم تكسبْه القلوب وما لم تعقدْه ، ودخُولُه في اللغو دخُولٌ قَويٌّ .

والمنعقِدة منِ العقد « وهو ربْطُ القولِ بالقصدْ القائمِ بالقلبِ ، يعزِمُ بِقلْبِهِ أوَّلاً متواصِلاً منْتظمًا ، ثُم يُخبرُ عمَّا انْعقد منْ ذلك بلسانِه »

ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ١٢٣/٢ ، والروض المربع شرح زاد المستنقع للبهوتي ، تحقيق : يحيى مراد ٦١٧،٦١٨ ، ط . مؤسسة المختار ، ١٤٢٥هـ ، ومعطية الأمان من حنث الأيمان لأبي الفرج الحنبلي ، تحقيق : عبد الكريم العمري ، ص١٠٠ ط. ١٤١٦هـ ـ المكتبة العصرية الذهبية ـ جدة

وهذا يكون على ثلاثة أضربٍ :

الأول :

أن يعقد قلبه على أن سيفعلُ أمرًا أو لايفعلُه ، ويخبرُ بذلك وهوعازم على أن يبرَّ بما عقد وأخبر ؛ فإن أبر ؛ فلا عليْه ، وإن حنث ؛ فعليْه الكفارة . =

كان يُمكنُ أي يقال في غيْر القرآن الكريم : إنَّما يَعْفُو الله عَن اللغوِ فِي أيمانِكم ، فيُفْهم أنَّ الأيمان المنعقدة يؤاخذ الله سبحانه وتعالى عليْها ، أوْيقال : إنما يؤاخذكم الله بما عقدتم الأَيمان ، فيفهم منها أن الأيمان غير المنعقدة : اللغـو ، لا يؤاخذُ الله سبحانه وتعالى بها .

سلك البيان القُرآنيّ منهاج التصريح بالجملة المنفية ، والتّصْرِيح بالجملة المثبتة ؛ ليقيمهما معًا مقامًا قصديًّا متساويا ، فلايكون أحدهما مدلُولاً عليْه بالعبارَةِ والتّصريح ، والآخر بالإِشَارَةِ والتّلْويح ، فاختلافُ طرقِ الإبانة قَدْ يُفْهَمُ منْه عدَم تساوِي الأمرين ، فالبيانُ القرآنيّ أشار بهذا إلى أن الامتنان بالأمرين على درجة سواء ، فليست منتُه بترك المُؤاخذة على الأيمان اللغو بأفضل من المنّة بتشريع الكفارة للأيمان المنعقدة .

= الثّانِي :
أن يعقد قلبه على أن سيفعلُ أمرًا أو لا يفعلُه ، ويخبرُ بذلك وهـو عـازمٌ على عكسِ ما عقـد وأخبر ، فهذا كاذبٌ ، ويمينه غموسٌ ، والآية لم تعرضْ له .
الثالث : أن يُخبر بأمر على خلافه وهو يعلم ذلك ، ويحلف على ما أخبر بِه كاذبًا ، كأن يقولُ واللهِ لقد فعلتُ كذا ، وهو غير مكره إكراهًا شرعيًّا ، ويعلْم يقينًا أنه لم يفعل ، وأنـّه يخبر كاذبًا ، فهذا أيضًا يمينٌ غموسٌ
هذه الثلاثة تندرج تحت اليمين المنعقدة ، والضربُ الأول هو الذي له كفارة إذا حنث ، والضربان الثانِي والثالث لاحنث فيهما ؛ لأنه قولٌ كذب ، وهو من قبيل المكر والمخادعة . وهذا لا كفارة له سِوى التوبة النّصُوح . وآيةُ المائدة لم تعرضْ له لأنه ليس معهودًا في الناسِ ولاسيّما الذين آمنوا ، فليس منْ شأن عاقلٍ ألبتة أن يقع فِي الضربِ الثاني والثالث، وإنما يفعل هذا الفجرة الذين مردُوا على العصيان ، واسْتهانوا بكل خُلُق وضابط . ومن كان كذلك ، فهو من الفجّار المبارزين الله سبحانه وتعالى بمعاصِيهم .
فالمنعقِدة التي جاء حكم كفارتها في الآية هي قول الرجلِ : لن أفعل كذا ، وهو عاقدٌ قلْبه على أن يبرّ بقسَمِهِ ثم يتبصّر الأمر ؛ فيرى أن الخير أَن يفعل ؛ فيحنث ، فهذا عليْه كفارة .

وهذه الأخيرة قد لايفقه الناظر الْعَجل غيرِ المتدبر ما فيها مِنَ الْمِنَّة ، بلْ قد يَحْسِبُ أنَّ فيها تكليفا ، لا منّةَ ، ولو أنـه تبصّر ، لرأى أنَّ المنة التي في تشْرِيعِ الكفارة جدُّ عظيمة .

ماذا لو أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يقبلْ إلا إمضاء ما حلفنا عليْه وعقدنا القلبَ عليْه أي ضرر يقع بالحالفِ ، وغيْرِه ، أقام لنا مخرجا متسعًا ، وهو مخرجٌ لا كلْفة ألبتة فِيه كما سيتبيّن لك بالنظر فِي أنواعِ الكفارات ومراعاتها أحوال العباد على تنوعِ أحوالهم .

ولك أن تتأمَّل المقابلة بيْن قولِه : ﴿ ٱللَّغْوِ ﴾ وقوْلِه : ﴿ عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ وهي التي عبَّر عنْها فِي سورة البقرة بقولِه: ﴿ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ (البقرة:٢٢٥) فكسْبُ القلبِ هو عقدُ اليمينِ ، ولا يكونُ الكسْبُ إلاَّ عن عمدٍ واعتناءٍ .[(١)]

---

(١) منْ أهل العلمْ منْ يرى أنَّ كسب القلب المذكور في آية البقرة غيره «عقدتم الأيمان» المذكور في آية المائدة ، والمؤاخذة في البقرة غيرها في «المائدة» وسياق الآيتين مختلفٌ :

كسبُ القلبِ المذكور في سورة البقرة هو اليمين الغموس ، المتعمّد فيها الكذب ، والمؤاخذة عليْها هنا هو عذابُ الآخرة ، ولعلَّ الفاصلة تساعدُ على هذا الفهم ﴿ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ وهي قليلةٌ الوُرود في القرآن الكريم ، فقد وردت في سبعة مواضع ، قدم قوله حليم في ثلاثة وأخر في أربعة ، وفي الجمع بيْن المغْفِرَة والْحلْمِ إغراءٌ بالتّوبة لِمنْ أقدَم علَى تلكَ الْيمين الْغموسِ ، وإبرازٌ لمنة الحلم ، إذ لمْ يعاجل بالعقوبة ، وهو بِها جِدُّ جَدِيرٍ .

وآية المائدة عقد القلب باليمين هو اليمين التي للعبد أن يكفر عنها إذا رأى الرجوع والحنث ، وجاءت فاصِلتُها ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ أيْ تشْكُرُون عَلَى هاتَيْن الْمنتينِ ، خاصّة وعلى مننِه التي أودَعها على مائدتِه فِي هذه السُّورة ، وفي الْقرآن الكريمِ كلّه ، فهو مائدةُ الله ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ ، فهذه الآيةُ آية امتنان وعطاءٍ وبعضٌ مما وضع على مائدة الرحمن من الهبات والعطايا .

والمؤاخذة في آية المائدة مفسّرة فيها بالكفارة . =

وجاء البيانُ بقولِه : ﴿ عَقَّدتُّمُ ﴾ وفي ذلك وجوهٌ من الأداءِ :

قرأ نافعٌ ، وأبو عَمرو ، وابنُ كثيرٍ ، وأبو جعفرٍ ، ويعقوبُ ، وعاصمٌ بروايةِ حفصٍ بتشْديدِ القافِ ﴿ عَقَّدتُّمُ ﴾ .

وقرأ عاصمٌ بروايةِ أبي بكر ، وحمزةُ ، والكسائيُّ ، وخلفٌ ، بتخفيف القاف(عَقَدْتُمُ) وقرأ ابن عامر « عاقدتم » بالألف[1]

العقد معناه الربط ، وجعلَ الأيمان معمولاً للعقد ، فجعل قصْد القلبِ لها ، واسْتعمالها فيما هي له من الإشْهاد عقدًا لها سواءٌ كان هذا العقد بالغًا كما تشيرُ إلَيْه قراءة التشديد ، أو عقدًا غيْر بالغٍ كما تشير إلَيْه قراءة التخفيف .

و« ما » في قوله : ﴿ بِمَا عَقَّدتُّمُ ﴾ مصدرية أي يؤاخذكم بتعقيدكم الأيمان ، فهو مناظرٌ لقولِه ﷻ : ﴿ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ أي بكسب قلوبكم ، وهذا أولى من جعل ما موصولة لقوله : ﴿ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾ فالأيمان على هذا هي ما تدلّ عليْه « ما » إن جعلْتها موصولة .

وغيْرُ خفِيّ أنَّ المؤاخذة لا تكون على عقد الأيمان ؛ لأنّ من عقد يمينًا وبرّفيها ، فلا يؤاخذ على برّه ، وهذا يقتضِي أن البيان بُنِيَ على الحذف ، فيكون تقديرُ الكلام : ولكنْ يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ؛ فحنثتم ، ولم يصرّح بالحنث لفهمِه من المقام[2] .

= وعلى هذا تكون الأيمان الثلاثة مذكورة في القرآن الكريم : اللغو ، والغموس في البقرة ، واللغو والمنْعقدة في سورة المائدة .

(١) يُنظر : المبسُوط في القراءات العشر لابن مهران ، ص ١٦٣ ، تحقيق : سبيع حكمي

(٢) يُسّمى مثل هذا دلالة اقتضَاء ، وهي « دلالة اللفظِ على لازمٍ له مقصُودٍ غيرِمذكورٍ يتوقّفُ على تقديرِه حالٌ منْ أحوالِ الْمذكور»

فالكلامُ بنظْمِه يدلك علَى أنّ فيه محذُوفًا لابدَّ منْ تقديره ، واسْتحضاره فِي القلبِ كاسْتحضار غيْرِه في اللسانِ ، وبغيْر هذا التقديرِ لا يسْتقيم المعنَى ، فعليْه تتوقّف صحة=

ولذا كان الضميرفي قوله : ﴿ فَكَفَّرَتُهُۥ ... ﴾ راجعًا إلى المفهومِ من الكلام ، أي فكفارةُ الحنثِ . . . ، وهذا على منهاج قولِه سُبحانه وتعالى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة:٨) أي اعدلوا العدلُ أقربُ للتقوى .

وجاء قولُه : ﴿ فَكَفَّرَتُهُۥ ... ﴾ مصدّرًا بالفاء ، وهي تحتملُ أن تكون سببيّةً أي يتسبب عن الحنث كفارته .

ويحتمل أن تكون «الفاء» تفسيرية : تفسر المؤاخذة على الحنث في يمين الإشهاد التي عقد القلب عليْها . (١)

=الكلام عقلاً أو شرعًا ، وما كان كذلك كان منزله في نسيجِ العبارة منزل غيْره مِمَّا ذكر ، بلْ إن حذفه دلّ على أنّه أمكن منزلاً ، وأنّه لايفتقر تذكره إلى ذكره .

ينظر : كشف الأسرار للعلاء البخاري ٢/٢٣٥ ، وأصُول السرخسي ١/٢٤٨ ، وكتابي : سبل الاسْتنباط من الكتاب والسنة ، ص ١٣٢

(١) الكفارة من التكفير أي تغطية إثم الحنثِ ، فلا يعاقبُ المرءُ بِه ، ومنَ الملاحظ أنّ مادة الكفارة قريبة في جذرها من مادة المغفرة ، ففاء الأولى «كاف» وفاء الأخرى «غين» ، فكفر وغفر متقاربان صوتًا ومدلولاً ، وإن كانت : «الكاف» أقوى من «الغين» في الصفة الصوتية ، ممَّا يُفهم منْه أن التكفير أقوى من الغفران ، فلدينا ثلاثة مسْتويات : عفو ، وغفران ، وتكفير ، هي متصاعدة ، أدناها العفو ، وهو ترك العقوبة ، ولا يلزم من تركها ترك ذكرها ، والغفران ترك العقوبة وترك ذكرها ، وكذلك التكفير .

ولعلّ الفرق بين المغفرة والتكفير أنّ كلا يكونُ بسبب ، أمَّا سبب الغفران فالتوبة غالبًا ، وأمَّا سبب الكفران فيغلب أن يكون بعقوبة مادية أو غيرها كما في كفارة اليمين المنعقدة، والظهار ، والقتل الخطأ ونحو ذلك .

ولعلّه لما كانت ما يترتب عليه الكفارة أمرًا غير غيبٍ ، فإنّه يعلمُ ويرى أثره من أنواعِ الكفارات الموجبَة ، كان في هذا إلاحَة إلى أنَّ ما يقع عليْه التكفير من المعاصِي أشدُّ مما يقعُ عليْه الغـفرانُ منْها ، والغالب أن يأتي التكفير مع السيئات ، وجاء العفو مع =

=السيئات في آية الشورى : ٢٥ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الشورى:٢٥)

والغالبُ إتيانُ الغفران مع الذنوب ، والخطايا :

﴿ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَـٰنِ أَنْ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴾ (آل عمران:١٩٣)

ولم يأت إسناد السيئة لرسُول اللهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ ، وجاء إسناد الذنب إليه :

﴿ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَـٰرِ ﴾

(غافر:٥٥)

﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴾ (محمد:١٩)

﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾

(الفتح:٢)

فهل تكون السيئات فيما يعود أثره على النفس والآخرين غالبًا ، والذنوب فيما يعود على المرء وحده أوما كان بيْن المرء وربّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ .

ومن أهل العلْم من يذهبُ إلى أنَّ لكلِّ مقامٍ منْ مقامات القربِ من اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بطاعتِه ذنبٌ ، فما كـان عليْه المرءُ فِي مقامِ إيمان هو بالنّسبة لما يكـون عليْه في مقام التقـوى ذنبٌ ، وما يكونُ عليْه فِي مقام التقوى لما يكون عليْه حين يرتقي إلى مقامِ الإحسان ذنبٌ ، فما يُعد لعبدٍ ذنبًا في مقام لم يُعدّ له ذنبًا حين كان في مقام دونَه ، يقولُ « الحَرَاليّ » : « ذنبُ كلِّ عبْدٍ بِحسَبِهِ ؛ لأنّ أصلَ معنى الذنبِ أدنى مقام العبْدِ ، فكلّ مقامٍ أعلاه أحْسَنُهُ ، وأدناه ذنبه ، ولذلك فِي كلِّ مقامٍ توبَة حتّى تقع التوبةُ منَ التّوبةِ ، فيكمل الوجود والشهود .

لعلّ « الحراليّ » لاحظ المدلول اللغويّ لكلمة ذنب ، وقرنه بحال العبد في مقامِ الطاعة ، فكل عابدٍ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يترقِى في مقامتها من الإيمان إلى التّقوى إلى الإحسان ، وله في كل مقام أحوال يتردد فيها حتى يبلغ ذروة المقام ليكون على مقربة من الانتقال إلى المقامِ الأعلى ، وهو في تنقله في أحوال المقام الأدني الإيمان مثلا تكون بعضُ أفعالِه بالنسبة إلى حاله حين يرتقي إلى مقام التقوى ذنبًا،لأنها أدنى أحواله الأولى،فهو يستغفر ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منها ، وكأنه نظر إليها فوجدها فيما ارتقى إليه ذنبًا ما كان له أن يتردد فيه .

جاءت كفارة اليمين الْمنعقدة ثلاثة ضروبٍ عطف بعضُها على بعضٍ بـ« أو » الموضُوعة لمعنى « التخيير » ، فإن كان عجزٌ عن كلّ هذه الضروب ، فلا تسْقط الكفارة بل ثمّ بديلٌ يقتدر عليْه غالبًا .

الثلاثة المتعادلة هي :

الأول قوله : ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ ﴾ .

والثاني قوله : ﴿ أَوْ كِسْوَتُهُمْ ﴾ .

والثالث قَوْله : ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .

وإذا نظرت رأيت أن الترتيب جاء على سبيل البدء بالأخف ، وانتهى بالأشد ، فالسياقُ سياق امتنانٍ لا سياقُ عقوبة ، ولم يَعطِفْ بـ« الفاء » حتَّى لايفهم الترتيب ، فجعل للحالف حق الاختيار إن قدر عليْها جميعًا .

قوله « عَشَرَة » من قبيلِ الخاصّ ، فهُو اسمُ عددٍ ، متّحد مسماه بالنّوع ، وإن تعدد أفراد مسماه غير أنَّه تعددٌ محصورٌ ، فكأنَّ حصرَها بمنزلة تشخُّصها أو تفرُّدها ، فكانت دِلالةُ هذه الكلمةِ قطعيةً ، يثبت لها الحكم دون تأويلٍ لمدلولها . ومِن ثَمّ ذهب المالكية والشافعية إلى أنّه لا يجوز أن يدفع ما يكفِي عشَرَةَ مساكين إلى مسكينٍ واحدٍ لا دفعةً واحدةً ولا على عشَرة أيامٍ متوالياتٍ ؛ لأنَّ الله ﷻ قال : ﴿ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ ﴾ فحدَّدَ عددَ مَنْ يُطْعَمُون ، ولمْ يُحدِّدَ عددَ الأيامِ الَّتِي يُطعمون فيها ، فلايستقيمُ استبدالُ مسكينٍ واحدٍ بعشَرة .

والطعامُ هنا مصدرٌ ، والمصدرُ يُقدّر له الفعل ، وهو يتعدّى إلى مفعولين ليس أصلُهما المبتدأُ والخبرُ ، إذْ هُو من باب « أعطى » لا من باب « ظنَّ » وما كانَ من البابِ الأوَّل يجوزُ فيه الاقتصارُ على أحدِ مفعُوليْه ويقدَّر الآخرُ بخلافِ الثَّاني : تقولُ : أعطيتُ محمَّدًا ، وكسوتُ جبَّةً ، فإذا صُرِّح بأحد مفعوليْ بابِ « أعطَى » وتُرك الآخر قُدِّر ، وحينذاك لا يستقيمُ تقديرُ المُضْمرِ

وإسقاطُ ما صُرِّح به ، والّذِي صُرِّح به هنا « عشَرة » فكيف يُسْقَطُ هذا ، ويُقدّرُ المُضمَر « طعام » الذي صِفَتُه « من أوْسطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُم » . . . » ؟

فتقديرُ الكلامِ : فكفّارتُه أنْ تطعِموا عشَرة مساكين طعامًا مِن أوسَط ما تُطعِمون أهْلِيكم .

واصطفاء كلمة « مساكين » دون « الفقراء » لأن الفقير هو أشد احتياجًا من المسْكين ، فهو الذي أصابت الحاجة فقاره ، فكادت تمنعه السعي ، أما المسْكين ، فالحاجة أسكنته ، ولم تمنعه الحركة ، فهو أقل احتياجًا ، فإذا أطعم هو فإطعام الفقير أولى ، ولو قال عشرة فقراء لتوقف عندهم ، ولم يدخل فيهم المساكين ، فكان اصطفاء « المساكين » من فيض الرحمة ، والتيسير .

وكلمة مساكين مطلقة لم تقيد بكونهم رجالا أو نساءً ، أو كونهم مسلمين أو غير مسْلمين ، أفتحمل الكفارة على الزكاة المفروضة أم الصدقة التطوعية . ظاهر الأمر أنّ الكفارة فرض ، فحملها على الفرضِ مثلها أولى .

وإذا ما كان تقدير البيان فكفّارتُه أنْ تطعِموا عشَرة مساكين طعامًا مِن أوسَط ما تُطعِمون أهْلِيكم ، فحسنُ الالتزام بالنّصِّ دون استبدال شيْءٍ بشيْء ، خاصةً أنّ هذا من قبيلِ الأمور التّعبديّة التى تحتوِي علَى كثيرٍ ممَّا لا يُقَيِّدُ حكمتَه كثيرٌ من أهلِ العِلْم (١) .

وذهب « أبو حنيفة » إلى جواز إعطاءِ الكفّارة كلّها إلى مسكينٍ واحدٍ في عشرة أيام ، فجعل تعدُّد الأيّام مَقامَ تعدّد المساكين ، وهو مرويٌّ عنِ الأوزاعِي وعن الحسنِ ، وهم يمنعون صرفَ الجميعِ إلى واحدٍ دفعةً واحدةً .

وحجتُهم أنّه « لمَّا كان القصدُ في ذلك سدُّ جَوْعة المساكين لم يختلفْ فيه حكمُ الواحد والجماعةِ بعد أن يتكررَ عليهم الإطعامُ ، أوعلى واحدٍ منهم في

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ١٣٥/٢ ، ١٣٦ ، وأحكام القرآن للكِيَا الهرّاسِيّ ٩٧/٣ ، والفتوحات الإلهيّة ٥٢٢/١

عشَرة أيامٍ علَى حسبِ ما يحصلُ به سَدُّ الجَوْعة ، فكان المعنى المقصودُ بإعطاءِ العشَرة موجودًا فِي الواحِدِ عنْد تِكرارِ الدَّفع والإطعامِ في عددِ الأَيَّام وليس يمتنعُ إطلاقُ اسمِ إطعامِ العشَرة علَى واحدٍ يتكرَّرُ الدَّفع إذ كان المقصِدُ فيه تكرارُ الدفعِ لا تكرارُ المساكين » [1] .

ما ذهب إليه أبو حنيفة وآخرون ، وإن كان ظاهرُه التّيسير والتلاؤم مع ما قد تأتي به حادثات الأيام ، فقد يكون المُكفِّرُ في مجتمع ليس فيه عشَرةُ مساكين ، أوكان فيه ذو مَسغَبَة بحاجة إلى مُوالاة عطاءٍ ، غيرَ أنّ وراءَ نصِّ التشريعِ الماثلِ في منطوقِ الآية أسرارًا قد تكونُ أعلى وأجدى مما يتراءَى في موقف أبي حنيفة .

ولعلَّ منها أنَّ تعدُّد المساكين المُطعَمين فيه إحياءٌ لجماعة تختلف درجات تقواهم وصلاحهم ، فقد يكون فيهم من لو أقسم على الله ﷻ لأبرّه ، أومن كان من المؤلفة ، فيكون إطعامُه سَببا لتوثيقِ صلته بالاسلام ، وفوقَ هذا ما فيه من مزيد انتشار الإعلام بتطبيق الشَّرع ممَّا يطبعُ المجتمع بأنَّ للدِّين فيه سلطانًا قاهرًا ، فيرتدعُ إخوانُ الشياطين ، فما يرعبهم شيءٌ كمثل ما يُرْعِبهم رؤيتهم للناسِ آخذين بأصول الإسلام وأحكامه .

وكفارةُ اليمين مما يُعدُّ منِ الأسرار التي بين العبدِ وربّه ﷻ ، لا يدفعُ العبدَ الحانثَ إلى إخراجها إلاَّ خوفُه منْ ربّه ـ سبْحانه وبحمدِه ـ ، واعتصامه بحبله ، وإشاعة هذا في كثير من الناس يدخلُ الطّمأنينة في قلبِ المجتمع ، ويبعث الأمل في قلوب المساكين أنـهم ما داموا يعيشون في مجتمعٍ يراقب ربّه ﷻ فيما بينه وبينهم ، فلن تُردّ لهؤلاء المساكين طَلِبة ولن يجوعَ لهم بطنٌ ، ولن تكشفَ لهم عورةٌ . . . فيتآزر المجتمعُ ويتماسكُ وتلك غايةٌ من غايات التشريع .

هذه المعانى التى هي من صميم الإسلام تكون حاضرةً شاخِصةً في الالتزام بدِلالة الخاصّ فـي قـوله : ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ ﴾ دون تأويـلٍ لهـا ،

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/٦٤٤ ، ٦٤٥

ولا سيّما أنّه تأويل لايَعتمد على ملاحظة معنًى اجتماعيٍ رأينا من دلالة الخاص والالتزام بها معانى أسمَى وأجدى ، فلم يبق ما يدفعُ إلى العدولِ عن الالتزامِ بدلالة الخاص .

وجاءَ قولُه : ﴿ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ راسِمًا منهاج الإطعام ، وأنّه مرتبطٌ بحالِ الحانثِ الْمطعِم ، لا حال المطعَمِ من المساكين .

وفي هذا إعلاء من شأن المساكين من وجه ، تيسير على الحانث من وجه إن كان غير ثريّ ، فمن رحمة الله بالعباد أن ربط الإطعام بحال الحانث ، لابحال الْمُطعَمِ مِنَ الْمساكين .

وقوله : ﴿ مِنْ أَوْسَطِ ...﴾ صفة لمحذوف تقديره طعاما من أوسط ، والوسطية هنا فيها تيسير عظيم واحترام لحال المساكين ، وفي قوله أهليكم إشعار بأن المساكين ينبغي أن يعاملوا معاملة الأهلين عند إطعامهم ، فلا يُمتن عليهم ، ولا يعبس أحد في وجوههم ، أو يظهر الضيق بالوقوع في الحنث الذي استوجب الكفارة .

وفي إسناد « تطعم » إلى ضمير الخطاب إشارة إلى قيمة الإطعام نفسِه ، وأن الأعلى مباشرة الحانث ذلك بنفسِه ، فيكون كالخادم للمساكين الراعي لهم النازل على حاجاتهم .

وهذه معان إحسانية يتخذها أهل الإحسان فريضَة ، وإن لم تكن كذلك عند منْ أخلد إلى أدنى منازلِ الطاعة .

* * *

ثانيا : قوله تعالى : ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ من قبيل الخاص وإنْ تكن كلمة « رقبة » مستعملةً على سبيل المجازِ الْمُرسل ، والمراد الشّخص كلّه نظرًا لما كان عليه الأمر حين كان العبيد يؤخذون من رقابهم بالأغلال .

أوجُعل إِعْتَاقهم من ذُل العبودية بمثابة فَكِّ الأغلال من رِقابهم ، وعلى الرَّغم من ذلك فما تزال دِلالتها من قبيل الخاص ، غير أنّها وردت في هذه الآية مُطلقةً غيرَ مقيدةٍ بصفة ، فَلْم يَقُلْ « تحرير رَقَبَةٍ مؤْمِنَةٍ »

وقد اسْتمسك بدِلالتِها المُطلقة أبو حنيفة ، والطّبريُّ ، وداود الظاهريّ ، فلم يشترطوا الإيمان فيها .

ولمْ يأخذْ مالكٌ والشافعيُّ وأحمدُ والأوزاعىّ بإطلاق دِلالة كلمةِ : « رقبة » فقيدُوها بصفةِ الإيمان .

يقول الإمامُ الشافعي : « ولاتجزئُه رقبةٌ على غيرِ دينِ الإسلامِ ؛ لأن الله عزّ وجلّ يقولُ فِي القتلِ : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء:٩٢) [1]

وكان شرطُ الله سبحانه وتعالى في رقبة القتل ، إذا كانت كفارة كالدليل ، والله ـ تعالى ـ

---

(١) يريد قول الله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:٩٢)

ومن البين أن تحرير الرقبة جاء فِي كفارة القتل ، وقيدت الرقبة بالإيمان كما مضى ذكره فِي آية النساء (٩٢)

وفِي كفارة اليمين المنعقدة لم تقيَّد بالإيمان كما في آية المائدة .

وفِي كفارة الظّهار لم تقيّد بالإيمان كما فِي آية المجادلة : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (المجادلة:٣)

أعلم على أنّ لا يُجزئ رقبة في الكفّارة إلاَّ مُؤمنة ، كما شرطَ الله ﷻ العدْل في الشّهادة في موضعين [١]

وأطلق الشّهود في ثلاثة مواضع [٢]

فلمَّا كانت شهادةً كلَّها اكتفينا بشرطِ الله - تَعالَى جَدُّه - فيما شرط فيه ، استدلْلنا على أنَّ ما أُطلقَ في الشهادات إنْ شاءَ الله تعالى علَى مِثلِ معْنى ما شَرَط ، وإنَّما ردَّ الله - سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ - أموالَ المسلمين علَى المُسلِمين لا علَى المُشركين» [٣].

---

(١) الموضع الأول في العدل :
قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴾ (المائدة:١٠٦)
والموضع الثّاني قوله ﷻ : ﴿ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ ﴾ (الطلاق:٢)

(٢) الموضع الأول فِي الإشهاد على الدين كما في قول الله - تعالى - فِي آية المداينة من سورة البقرةِ : ﴿ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ (البقرة:٢٨٢)
والموضع الثاني فِي سياق دفع أموال اليتامى بعد بلوغهم الرشد إليهم، كما فِي آية النساء:
﴿ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ﴾ (النساء:٦) .
والموضع الثالث في سياق حد القذف ، وحدّ الزنا كما فِي سورة النور :
قال ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ ﴾ (النور:٤)
وقال ﷻ : ﴿ لَّوۡلَا جَآءُو عَلَيۡهِ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَۚ فَإِذۡ لَمۡ يَأۡتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ﴾ (النور:١٣)

(٣) ينظر : كتاب الأم للشافعي ٢٦٦/٥ ، مصورة عن ط . بولاق : ١٣٢١هـ ، وأحكام القرآن للشافعي ، جمع البيهقي ٢٣٦/١، ٢٣٧

جليٌّ أنَّ الشّافِعيَّ يحملُ المُطلق على المُقيد ، ويقيسُ النُّصوصَ بعضَها علَى بعضٍ إذا ما اتّحدَتْ أحكامُها :

قاسَ نُصوصَ الشَّهاداتِ علَى بعضِها ونصوصَ الكفّاراتِ علَى بعضِها ، ولمْ يُفرق بين أنواعِ الكفّاراتِ ، ولمْ يَجعلْ للاختلافَ النّوعيّ أثرًا مع الاتّحادِ الجِنسيّ .

وقضيةُ حملِ المُطْلقِ على المقيد عموما ذات نزاع زائدٍ عمّا فيها إذا ما اتَّحد الحكمُ وجنسُ السَّبب ، أو اختلف نوعِ السَّبَبِ [1] .

الذي يعنينا هنا أنَّ القول بحملِ المُطلقِ على المقيد فيه تغييرٌ لدِلالةِ المُطلق ، وذلك لا يكونُ خبطَ عشواء ، بل وَفق معاييرَ وقرائنَ تُلتزم بمنهجٍ محدَّد بعضُها ينظرُ إلى العلاقة بين أسباب الحكم المُسند إلى كلّ من دِلالة المُطلق ، ودِلالة المُقيَّد ، أو إلَى العلاقةِ بين الحُكمين المُسند أحدُهما إلى المُطلق والآخرالمسْندِ إلى المقيَّد ، وكذلك ينظرُ إلى صِيغة الحُكم : أجاءتْ على طريق الأمرِ أمْ على طريقِ النهي ؟ كلُّ ذلك يُنظرُ إليه في القول بحمل المطلق على المقيد أو عدمه .

وقد رأينا الشّافِعِيَّ يناظرُ بين حمل المطلق فى باب الشّهادات على المقيَّد ، وبينَ حملِه في باب الكفارات ، وذلك للقطعِ في باب الشهادات أنَّه لن يستقيمَ إبقاءُ المطلق على إطلاقِه ؛ لأنَّ في ذلك تعطيلا للعدالة ومؤازرة للظلم ، فكان لزامًا تقييدُ الشهادةِ المطلقة بقيدِ العدالة ، وإذا ما كان ذلك مُسلَّما في باب الشهادات ، فليكنْ غيرَ مُنازع فيه في باب الكفَّارات ، فيحمل المطلقُ على المقيد فيها .

يبدو أنَّ الإمام «الشَّافعيَّ» حين حمل المُطلق على المقيد فيما تناظرَ

---

(١) ينظر : أصول السّرخسي ١/٢٦٧-٢٧١ ، والأحكام للآمديّ ٣/٣ ، والبحر للزركشي : ٣/٤١٦ ، ونهاية السّول ٢/١٤١ ، والتمهيد للسنوي ، ص٤٢٠-٤٤١

أوْ تشابَه في الحكم يلحظُ بعين الاعتبار قول الحق ـ تَعَالَى جَدُّهُ ـ : ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر:٢٣) .

ممَّا يدلُّ على أنّ بعضَه يفسّرُ بعضًا ، ولا سيّما ما كان بسبيلٍ من الآخر ، وهو في جوهرِه موقفٌ يلحظُ علاقةَ المساقاتِ والقرائن المقاليّة والحاليّة المتلبسة بالنّصّ ، ومنها ألاَّ يحملَ كلُّ مطلقٍ علَى أىِّ مقيّدٍ ، بلْ لا بدَّ منْ قياسٍ صحيحٍ وأنْ يكونَ دليلُ غيرِه يقتضِي تقييده .

وهـذا الاعتبارُ الذي أخـذ به الإمام «الشَّافعيُّ» فى تحرير الحمل هـو عين ما تسعى إليه الدراسة البيانية للنصوص ، فقضية حمل المطلق على المقيّد قد تَتَراءى فِى عين العَجِلِ أنـها قضيةٌ أصوليّة فِقهيّة بحتةٌ ، لاعلاقة لها بالأُسسِ البيانيّة لأصولِ الفقهِ ، بَيْنَمَا هِيَ فى مقامِها الأول قضية دِلاليّةٌ لا تنبتُ إلاَّ فى مناخٍ يسيطر عليه الوعيُ البيانيّ .

والإمامُ الشَّافعيُّ يختلفُ هنا مع الذاهبين إلى القولِ بطلاقةِ حملِ المُطلق على المقيَّدِ من غيرِ قياسٍ صحيحٍ ولادليلٍ هادٍ نظرًا لوحدَةِ البيان القرآنى ، وجَعلِه كالكلمةِ الواحدة متحدًا في ذاتِه لا تعدُّد فيه ، وفي حكم الخطاب الواحدِ المستحقّ ترتبَ المُطلقِ فيه على المقيَّدِ [(١)]

ذلك لا يستقيمُ ، بل يعدُّه إمام الْحَرَمَيْنِ الجوينى (٤٧٨هـ) من فنون الهذيان . يقول : «ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ لم يذكر كلاما به اكتراث ، وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في

---

(١) ينظر : المُعتمد ٢٩١/١ ، الأحكام للآمديّ ٦/٢ ، ونهاية السّول ١٤١/٢ ، ومناهج العقول للبدخشيّ ١٣٩/٢ ، والعضد على المختصر ١٥٧/٢



حكم الخطاب الواحد وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد ، وهذا من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله ـ تعالى ـ مختلفة متباينة ، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما »[1].

ومنهم من وجه القول بأنَّ القرآنَ الكريمَ كالكلمةِ الواحدة ، بأنّه مثلُها في بابٍ معيّنٍ هوَ بابُ « عدم التّناقضِ »[2]

أمّا جعله كلِّه وَتِيرَةً واحدةً من الإطلاق والتّقييد فهذا تعطيلٌ لخصائصِ التّراكيب ودِلالاتها ومزاياها .

ألا ترَى أنَّ لكلِّ صورةٍ تأتى عليها الكلمةُ الأثرَ البالغ في تحريرِ المعنى وتصويره ، سواء في هذا موقعها أوعلاقتها بأترابها ، أوإطلاقها وتقييدها ، أو تعريفها وتنكيرها ، إلى غير ذلك من خصائص التراكيب ، بلْ يدخل في هذا من عالم بيانِ الْوَحْيِ صُورتها الأدائيّة صَوْتًا ورَسْمًا . . . ؟

فإذا قلنا بحمل المطلق على المقيّد عمومًا دون ما مراعاةٍ للّتناظر والمساقات والقرائن ، أدَّى ذلك إلى غلق أعظمِ وأوسعِ أبوابِ الإعجاز البياني للقرآن الكريم .

وَمِن أوسَع أبوابِ دَلائِل الإعجازِ البلاغِيّ للقُرْآنِ الكريمِ ما يُعرفُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَطُلَّابِه بمشْتَبَهِ النّظمِ ، وهو بابٌ لا يقومُ لَهُ إلا ماجِدٌ ، فكيفَ بالقِيامِ بِه ، والوفاءِ ببعضِ حقّهِ ؟

---

(١) ينظر : البرهان في أصول الفقه : الفقرة رقم : ٣٣٧ ، والإبهاج ٢١٩/١ ، والسعد على شرح العضد الأصولي ١٥٧/٢

(٢) ينظر : المعتمد ٢٩١/١ ، وإرشاد الفحول ، ص١٦٥

الوعيُ البيانيُّ الراشدُ يستمسكُ بعزمٍ بحقيقةِ أنَّ القرآنَ الْكَرِيمَ كالكلمةِ الواحدةِ ، ولكنَّه يَعْنِي بذلك أنَّـهُ مثلُها في شدّة التماسُك ، وفي التّناسب والتّناسق والتّآزر بيْنَ جميعِ عناصره ، بحيثُ يسعَى كلُّ شيْءٍ فيه إلى غايةٍ واحدةٍ ، وأنَّ كلَّ آيةٍ لها مساقٌ خاصٌ وغايةٌ خاصَّةٌ ، وكذلك كلُّ نجمٍ وكلُّ سورةٍ ، غيرَ أنَّ جميعَ هذه الغاياتِ إنّما تقعُ علَى لاحِب صراطٍ مستقيمٍ وَاحِدٍ ينتهِي إلى غايةٍ عُظْمَى واحدةٍ ومقصودٍ أعظمَ واحدٍ هو تعريفُ الخلْقِ بربهم ، وجمعِهمْ عليْهِ بحسْنِ طاعتِهِ .

ذلك هو الماثل لبصائرِ أهلِ الإحسانِ الإيمانيِّ والبيانيِّ في قوله جَلّ ثَناؤُهُ :

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥)[١]

---

(١) العَقْلُ البلاغِي والنقديّ الْعربيّ يعرِفُ جيّدًا مُنْذُ قديمٍ قِيمة التماسُك النصّي فِي الْمسْتوى الْقصْدي ، ولذا شاعَ فِي أسْفار أهلِ العلمِ ببيانِ الْعربيّة ما يُعرفُ بِبيْت القصِيد ، تلك المقُولةُ التي فهمت على أنّ الشعرَالْعربي يقُومُ على وحدة البيت واسْتقلاله عن القصِيدة ، فحكموا على القصِيدة العربية بالتفكك .

ولو أحسنوا النظرِ في ما قيل عنهُ بيْت القصيد ، وتبصّروا علاقته بمكونات القصِيدة ومكنُونَاتها ، لأدركُوا أن هذا البيت هومحور المعنى الشعري في القصيدة كلها ، هو آدمها الذي تتناسلُ منْه المعاني وتطُوف حولَه فِي تماسُك وتراحمٌ يهدي إليْها تراحبًا وترابحًا وتغازر دِلاليًّا لا ينضُبُ على كثرة الْمَتْحِ.

واحديّة المغزى وفرادة الغاية أمرٌ قائمٌ في القصِيدة العربية ، وقائمٌ في العقلِ النقديّ الناظرِفي هذا الشّعر .

وجاءهم القرآن الكريمُ بما هو أعظم ممَّا عرفُوا فقاسُوا ما أسْدى إليْهم الله ـ تَعَالَى جَدُّهُ ـ في بيانه المنزّل على سيّدنا محمدٍ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ بما علموا من أشعـارِ فحولِهم ، وتفاخروا بها ، وقدسُوها ، فأيقنوا أنّ هذا البيان النـازل على محمد ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ لاقِبل لأحدٍ أن يأتي بسُورة منْ مثلِه في تماسُكها النصي وتناسب كلمها وجملها ونجومها ، وتراحمها وترابحها ، وعلموا أن ذلك هو الأمر الرئيس في إعجاز هذا البيان العليّ .

وهذا الفهمُ البيانيّ لحقيقة أنّ القرآن الكريم كالكلمةِ الواحدةِ لا يتواردُ مع الفهم المُعطِّل لخصائص التراكيب البادِي في القول بطلاقة الحمْل ، دون اعتبارٍ لتناظرِ أو شرائطِ قياسٍ صحيحٍ ، ولكنه قد يتواردُ مع فهم الشّافعيِّ النَّازِع إلى اعتبارِ التناظر بين المحمول والمحمول عليه ، ولشرائط القياس الصحيح .

وعلى الرُّغم من ذلك الذي أبديتُه على منهج النَّظر الكُليِّ للقضية ، فإنّك حين تنظرُ في دلالة ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ تَجد أنّـه قد جاء ذكره في ثلاثة أنواع من الكفارات:

كفارة القتل الخطأ :

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٩٢)

كفارة اليمين المنعقدة :

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٨٩)

وكفارة الظهار :

﴿ ٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَـٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَـٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّـٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ

ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المجادلة: ٢-٤)

جاءت مطلقةً في الأخيرتين: «كفارة اليمين ، وكفارة الظهار» ، ومقيَّدة بالإيمان في الأولَى: «كفارة القتل الخطأ» . فهل كان الإطلاقُ في الأخيرتين محمولا على التقييد في الأولى ؟ !

الذي تُمكنُ ملاحظتُه حين نُناظر العِتق في الكفَّارات الثّلاثِ بالصِّيام فيها أنَّ الصِّيام في كلٍّ مِنْ كفّارةِ القتل والظِّهار مقيَّدٌ بالتَّتابُعِ على الرغم من كثرة أيام الصّيام المفروضَة : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٩٢) .

﴿... فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴾ (المجادلة: ٤)

بينما في كفارة اليمين كان الصِّيامُ مطلقا : ﴿... فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ... ﴾ (المائدة: ٨٩)

فلو كان العِتقُ في كفارةِ الظِّهار مقيداً بالإيمان فلِم لمْ يُذكرِ القيدُ فيه ، كما ذُكِرَ في الصِّيام ؟ !

إنْ قيل : لم يُذكرْ حملاً على المقيَّد في القتل .

قلنا : لِمَ لَمْ يُحملْ الصِّيام أيضًا ، وَذكرَ مطلقًا مثل العِتق ؟ ولا سيَّما أنَّ مدَّةَ الصِّيامِ في كلِ منْ كفارة القتلِ الْخطإ ، والظهار متساوية : (شهرين) .

ألا يدلُّ إطلاقُ الرَّقبةِ في الظِّهار مع تقييدِ بدلِه عندَ العجزِ عنه على أنّ الإطلاق مقصودٌ إليه ؟ فيكونُ الإطلاق في كفارة اليمينِ أيضًا مقصودًا إليه ؟ وحينئذٍ يمكنُ أن تَقولَ إنَّ الأقوى والأجلَى إبقاء كلمة «رقبة» على دلالتها المطلقة إبقاءً على ما يقضِي به التَّناظر الذي أشرتُ إليه بين مقاماتِ الاستعمال القرآنيّ لهذه الكلمة في مجال الكفارات .

وتنظير الكفارات بالشهادات كما فعل الإمام الشَّافعي تنظيرٌ وقياسٌ مع الفارق :

الشّهادات يجبُ فيها حملُ المطلقِ على المقيّد حتّى لا يُعتدَّ بشهادة غيرِ عدلٍ إذا ما قلنا ببقاءِ المُطلق علَى إِطلاقه ، فعدمُ الحملِ هنا فيه تعطيلُ العدالةِ ، وفِيه تشريعُ الظلم والزُّور .

أمَّا الكفَّارات فلا يترتبُ على تركِ المطلق على إطلاقِه ضررٌ تشريعيٌّ أو اجتماعيٌّ ، بل قد يترتبُ على تركِه على طلاقتِه دون حملِه على مقيّد ما فيه منفعةٌ بتأليفِ قلبٍ ضالٍّ ، وبإعلامٍ تطبيقيٍّ بسماحةِ الإسلامِ وسعيِه إلى تحريرِ الرِّقابِ كلِّ الرِّقاب .

والإحسان إلى معاهد في دار الإسلام من شرعة الإسلام ومنهاجه [1]

* * *

ثالثا : قوله : ﴿ **فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ** ﴾ (المائدة:٨٩) جاء مطلقًا في كفَّارة اليمين غيرمقيد ، وجاء فى كفَّارة القتلِ والظِّهار مقيداً بالتَّتابع مع اختلافٍ فى مدَّة الصِّيام في كفارة اليمينِ عنْهَا في كفَّارةِ القتلِ والظِّهار ، فهل يقيدُ المُطلقُ في كفَّارة اليمين بالتتابع ؟

الحنفيةُ على القول بتقييدِ المطلقِ في هذه ، فلا يُجزئ فى صيامِ الكفّارة التفريقُ[1] .

---

(١) الإسلامُ لايستبيحُ الرّقَّ فى رِقاب محاربيه ومعانديه إلاَّ وقايةً وتأطيداً للهدْيِ ، ودفعًا لمَا يحاجِزُه عَن إيصالِ الخيرِ للعِبادِ ، فهوأشْبَه بالحجرِ الصّحيّ لمنْ يترتّبُ علَى ترْك حجْزِه إضرارٌ بالآخرين ، فلما كان محاربُو الإسلام يمنعونَه بذلك عن أن يبْلِغَ الهُدَى والخَيْر إلى الناسِ ، كانَ جديراً بأن يمنعوا من ذلك إمَّا بأسرهم إن أمكن ، وإمّا بقتلِهم إن لم يكن غيْرُه ، فإنْ تركوا الإسْلامَ يبين للناسِ ما فيه خَيْرُهم ، ولم يحاربوه ما كان لأحدٍ أن يسْترقهم .

لَيْسَ منتزعُ التّقييد هنا عنْد الحنفيّة حملَ المطلقِ في كفّارة على مقيّد في كفارةٍ أخرَى ؛ لأنّهم لا يقولون بالحمل ، كما سبق ، ولكنّ منتزعَ التقييد عندهم أمران أوأحدهما :

الأوّل : أن يكونَ منظورًا فيه إلى قراءة أبيّ بن كعب وابنِ مسعودٍ ـ رضِيَ اللهُ عَنْهما ـ : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات »[٢]

وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه قراءةٌ مشهورةٌ فِي زمن أبي حنيفة ، فقد كان الأعمشُ يقرأ ختمة على حرف ابن مسعود وختمة علَى مصحفِ عثمان رضي الله عنه ، فأبو زيد في « الأسرار » ، والسرخسيّ « فِي المبسوط » يشترطان الشهرة في القراءة الشاذة ، وهي متحققة فِي قراءة ابن مسعود .

فإن قيل : إنَّها قراءةٌ شاذَّة ، قُلتُ : القراءةُ الشّاذّة حجةٌ عنْد أبي حنيفة وبعضِ أهلِ العِلمِ ،[٣] والقراءةُ الشَّاذة عنْ صحابيٍّ لا تكونُ دون خبرٍ يروْيه ، وبالخبرِ المشْهورِ تثبتُ الزّيادةُ على النص[٤] .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/٦٤٧ ، ٦٤٨

(٢) ينظر : الموضع السّابق ، والبحر المحيط لأبي حيان ٤/١٢ ، وأصول السّرخسي ١/٢٦٩ ، والكشاف ٣٠٧

(٣) ينظر : تيسير التحرير ٣/٩ ، ١٠ ، شرح جمع الجوامع للمحلي، وحاشية العطار عليه : ١/٢٢٩-٣٠١، ولمزيدٍ من التفصيل في منزلة القرَاءَة الشاذة من الاحتجاج بها فِي الأحكام راجع : البحر المحيط فِي أصول الفقهِ للزركشيّ ١/٤٧٥-٤٨٠
واحتجاجُ أبي حنيفة بالقراءة الشّاذة آيةٌ بيّنةٌ على أنّه لا يقدم الرأي على النّصّ كما يذهبُ بعضٌ إلى وصم أبِي حنيفة بهذه ، وهو منْها براء ، وأهل العلْم قد حققوا منزلة النّصِ عند أبي حنيفة .

(٤) ينظر : أصول السّرخسي : ١/٢٦٩ ، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاويّ ٣/٢٧٩ ، يذهبُ « النوويّ » فِي شرح « مسلم » إلى أنّ ثَم فرقًا بين القراءةِ الشّاذة ، والخبرِ الذي يرويه الصّحابيّ : القراءة الشّاذة لم ينقلها الصحابيّ إلا على أنها قرآنٌ، وهو لا يثبتُ إلا=



الآخر : أن يكونَ التقييد بالتّتابع منظوراً فيه إلى خبَر رُوي عن جماعةٍ منهم ابن عباس رضي الله عنه ، ومجاهد وإبراهيم وقتادة وطاوس : «هُنَّ مُتَتَابِعاتٌ لا يُجْزِي فِيهِنّ التّفريقُ» فثبت التتابع بقول هؤُلاءِ ، ولم يَثبت بتلاوة أبي بن كعب وابن مسعود رضي الله عنهما لجواز كونِ التّلاوة منسوخةً ، والحكم ثابتًا ، فيكونُ التقييد بخبر الواحد لا بالقراءة [1]

وفوقَ هذا ثَمَّ حديثٌ يرويه ابنُ مَرْدَوَيْة : «عن إسماعيل بن يحيى عن ابن عباس قال : «لما نزلتْ آيةُ الكفّارات قال حذيفةُ : يا رسول الله ، نحنُ بالخيار؟

=بالتواتر ، وإذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبراً ، فثَم خلافٌ فِي طرق النقل يترتب عليه مفارقة فِي منزلة الاحتجاج ، ولو روي التتابع في صيام الكفارة عن ابن مسعود خبراً أو رأيًا يذهبُ إليه لكان له وجه فِي الاحتجاج أمّا أن ينقل عنه على أنّه قرآن ، فلا .

ينظر : المنهاج شرح مسلم للنووي ٣/٣١٢- هامش : إرشاد الساري شرح البخاري

ولكنّ «السرخسيّ» فِي أصولِه يقول :

«جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعا من رسول الله ﷺ وخبره مقبول في وجوب العمل به» ١/٢٨١

ويقول أبو بكر الجصاص فِي كتاب «الفصول في الأصول» :

«لَمْ يَكُنْ حَرْفُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عِنْدَهُمْ وَارِدًا مِنْ طَرِيقِ الآحَادِ لأَنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَانُوا يَقْرَءُونَ بِحَرْفِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه كَمَا يَقْرَءُونَ بِحَرْفِ زَيْدٍ رضي الله عنه .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ : كَانُوا يُعَلِّمُونَا وَنَحْنُ فِي الْكُتَّابِ حَرْفَ عَبْدِ اللَّهِ كَمَا يُعَلِّمُونَا حَرْفَ «زَيْدٍ». وَكَانَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ يُصَلِّي بِهِمْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَيَقْرَأُ لَيْلَةً بِحَرْفِ عَبْدِ اللَّهِ وَلَيْلَةً بِحَرْفِ «زَيْدٍ».

فَإِنَّمَا أَثْبَتُوا هَذِهِ الزِّيَادَةَ بِحَرْفِ عَبْدِ اللَّهِ لاِسْتِفَاضَتِهِ وَشُهْرَتِهِ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ ، وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا نُقِلَ إِلَيْنَا الآنَ مِنْ طَرِيقِ الآحَادِ لأَنَّ النَّاسَ تَرَكُوا الْقِرَاءَةَ بِهِ وَاقْتَصَرُوا عَلَى غَيْرِهِ» ١/١٨٩، ٢/٢٦٢- ط : الكويت

(١) ينظر : أحكام القرآن للسرخسِيّ ٢/٦٤٧

قال : « أنتَ بالخِيار إنْ شئتَ أعتقتَ ، وإنْ شئتَ كسوتَ ، وإنْ شئتَ أطعمتَ ، فمنْ لم يجدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ متتابعات »

قال ابن كثير حديثٌ غريبٌ جدًّا [(١)]

وغرابته لاتضعف الاستئناس به إن أضعفت الاستشهاد .

أمّا الإمامُ مالك فلايقول بتقييد الصيام فِي كفارة اليمين بالتتابع .[(٢)]

وكذا الإمامُ الشَّافعيّ فى أحد قوليه فلم يعتدا بالقراءة الشاذة وليست هي كالخبر عن رسول الله ﷺ .

ولايستقيم عندهما قياسِ كفارة الصيامِ على كفارةِ القتل والظّهار ؛ لأنّ تغليظ التتابع فيهما تابعٌ لتغليظِ الصَّوم بزيادةِ العددِ ، فلم يكنْ وجوبُ التتابعِ أصليًّا ، بل التّغليظُ عارضٌ فلا يكونُ حُجّةً ، ولمَّا خُفِّفَ الصَّوم فِي كفارَةِ اليمينِ بِجَعلهِ ثلاثةَ أيّامٍ ؛ لعدَمِ غِلظِ سببِه وكثرَة وُقوعِه من النّاسِ خُفِّفَ الصّيام فيها بِجَوازِ التّفْريقِ فيه .

هذا الجوابُ يرجعُ إلى الفرْقِ بيْن الفرعِ والأصلِ ، أى بيْن المَقِيسِ وهُو كفَّارةُ اليمينِ وبيْن المَقيسِ عليْهِ ، وهوكفّارة القتلِ والظّهار[(٣)] .

ولم يحملْ الشافعي المطلقَ من صيامِ كفارةِ اليمينِ على المقيَّد في صيامِ كفَّارة القتلِ وكفَّارَةِ الظّهارِ كمَا فعلَ فى العتقِ ؛ لأنَّ الصيامَ هنا تردَّد بيْن مقيَّدٍ

---

(١) ينظر : تفسير ابن كثير ٩٢/٢ ، ط . دار الفكر بيروت ، ١٤٠١هـ .

الحديثُ الغَريبُ : ماً تَفَرّدَ بِروايَتِهِ راوٍ واحدٌ ، أوْ كانَ فِي متْنِهِ مَالَيْسَ فِي رِوايَةٍ أُخرَى ، ينظر : الاقتراح فِي بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد ، ص١٩٩ ، ط . بغداد ١٤٠٢ هـ ، وتدريب الراوي للسيوطي ١٨٠/٢ ، ط . ٢ ، ١٣٩٢هـ

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ١٣٨/٢

(٣) ينظر : فيْضُ الإله المالك لعمر بركات البقاعيّ ٣٣٧٦/١ ، ط . الاستقامة ، ١٣٧٤هـ



في الكفَّارتين ومُطلق في قضاءِ رمضانَ ، وإنَّما أعْلَى الأخْذَ بما عليه قضاءُ رمضانَ ، وهُو طابع التَّخفيفِ الّذي أقيمتْ عليه كفَّارة اليمينِ ، حيثُ كان الصِّيامُ ثلاثةَ أيامٍ ، وحيثُ كان التَّخيّير بيْن الأنْواع الثَّلاثةِ فيها بخلافِ كفَّارةِ الظِّهارِ والقتْلُ ، فهُمَا كفّارتَانِ قد أقِيمَتا علَى التَّغلِيظِ ؛ لأنَّ سببَ كلِّ كفّارة عادَ بالضَّرَرعلَى غيرالفاعِلِ في المقام الأوّل ، والقتلُ والظّهارُ ليْسا مِمَّا تعُمُّ بِهِ البَلْوَى بِخِلافِ اليَمِينِ ، فقدْ يَصْنَعُه مُحْسِنٌ صِدِّيقٌ ، فلا يكادُ ينجو مِنْهُ مسْلمٌ .

أعليتُ - كما سَبَقَ - القولَ بإِبْقاءِ المُطْلَقِ فِي كفَّارةِ اليمِين علَى حالِه فِي العِتقِ ، وكنتُ قد ناظرتُ بين مساقاتِ وقرائنِ الكفَّارات الثلاثِ، وهُو ما نأخذُ به هنا أيضا .

* * *

وجاء قولُه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾

في البيان باسم الإشارة استْحضارٌ لما تقدم كأنه منصُوبٌ بين العينين ، وفي الكلام حذف يفهم من السياق ، والتقدير : ذلك كفارة حنث أيمانكم ، فالأيمان من حيثُ هي لاتوجب كفارة ، بل المُوجِبها هو الحنثُ فيها ، فتقدير الكلام : ذلك كفارة حنث أيمانكم إذا حلفتم فحنثتم .

وجاء البيان طاويا ذكر الحنث مضيفًا الكفارة إلى اليمين تنفيرًا من الإقدام على الحلف بغير ما ضرورة ، فكأنه ناظر إلى قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٢٤) ، فكأنّ في إضافة الكفارة إلى اليمين لا إلى الحنث فيه إشارة إلى أنّ من مردَ على الحلف واعتاده ، فهو واقعٌ فيما يوجب الكفارة .

ولهذا جاء قوله من بعد : ﴿ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ ﴾ الأقرب أن يكون المعنى ، واحفظوا أيمانكم من الابتذال ، لا احفظوها من الحنث ، فقد يكون الحنث في اليمين أفضل من إمضائها ، كما هدت السنة إلى ذلك :

روى البخاري في كتاب «فرض الخمس» بسنده عَنْ زَهْدَم قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى ، فَأُتِيَ ذَكَرَ دَجَاجَةً وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْم اللَّهِ أَحْمَرُ كَأَنَّهُ مِنَ الْمَوَالِي ، فَدَعَاهُ لِلطَّعَامِ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا ، فَقَذِرْتُهُ ، فَحَلَفْتُ لاَ آكُلُ . فَقَالَ هَلُمَّ فَلأُحَدِّثْكُمْ عَنْ ذَاكَ ، إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ «وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ ، وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ». وَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ ، فَسَأَلَ عَنَّا فَقَالَ «أَيْنَ النَّفَرُ الأَشْعَرِيُّونَ». فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى ، فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا مَا صَنَعْنَا لاَ يُبَارَكُ لَنَا ، فَرَجَعْنَا إِلَيْهِ فَقُلْنَا إِنَّا سَأَلْنَاكَ أَنْ تَحْمِلَنَا ، فَحَلَفْتَ أَنْ لاَ تَحْمِلَنَا أَفَنَسِيتَ قَالَ «لَسْتُ أَنَا حَمَلْتُكُمْ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ ، وَإِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا».

وقد كان أبو بكر إذا حلف لا يحنث في يمين حتى أنزل الله ، وحينئذ قَالَ أَبُو بَكْرٍ : «لاَ أَرَى يَمِينًا أُرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ، إِلاَّ قَبِلْتُ رُخْصَةَ اللَّهِ ، وَفَعَلْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ». (رواه البخاري : التفسير)

وجاء قوله : ﴿ **وَٱحۡفَظُوٓاْ** ...﴾ مصدراً بالواو ، وما قبله خبر : ﴿ **ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ** ... ﴾ فإما أن تكون الواو عاطفة إنشاءً على خبر عند من يرى ذلك .

وإما أن تكون عاطفة الأمر : ﴿ **ٱحۡفَظُوٓاْ** ﴾ على الأمر المفهوم من الكلام السابق في فكفارته ، فتحرير ، فصيام . . .

أو تكون الواو عاطفة على مقدر محذوف مفهوم من الكلام تقديره : فافعلوا ما استطعتم حتى لا تمتهنن أيمانكم ، واحفظوا أيمانكم .

ويمكن أن تكون الواو استئنافية استأنفت معنى جديداً ، ذلك في تكفير الحنث ، وهذا في الحض على حفظ الأيمان ، والابتعاد عن ممارسة الحلف لغير ما حاجة شرعية . وهذا الوجه أقرب .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٨٩)

الكاف في « كذلك » نعتٌ لمصدر محذوف تقديره : يبيِّن الله آياته تبييناً مثل ذلك التبيين .

وذهب سيبويه إلى أنه حالٌ من ضميرِ المصْدَرِ المقدر .

وجاء البيان بكذلك دلالة على عظم البيان ، فالمعنى مثل هذا البيان الذي سمعت ، وهو بيان جد عظيم مفصّل يبيّن الله لكم آياتِه ، فهذه منة من الله ﷻ عليهم مضافة إلى منة إباحة الحنث لحاجة والتكفير عن ذلك الحنث ، والخروج من العهدة بقليل من العمل .

ودل قوله : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ على ماشتملت عليه هذه الآية وما حوت من عظيم الرحمة وجليل المنة ، ولذا حثّ على الشكران .

وجاء البيان بلعلّ دون البيان بالأمر ، فلم يقل ، فاشكرون ، لما في « لعل » من شائبة التعليل ، وشائبة توقع الفعل إغراء للمسلم بإيقاع ما يتوقعه الله ﷻ منْه .

ممَّا سبقَ يتبيّن لك أنَّ حركةَ الفكر والقول هنا لم تَعْدُ نطاقَ النظر في باب الدلالة والسياق والقرائن ، والمقْتضِيات والخصائص التركيبيّة ، ومشتبه النظْم القرآني ، وكلّ ذلك من جوهر التفكير البلاغيّ

أمّا أن مجال المعاني التي دار في نطاقها الفكر والقول معانٍ شرعيّة ، وليست معانيَ شعوريّة نفسيّة بحتة كالتي فِي الإبداعات الفنية شعرًا ونثرًا ، فذلك لا يخرج القول فيها عن التفكير البلاغيّ ؛ لأنّه لايكون تفكيرًا بلاغيًّا بنوع المعاني التي يبحث عنها فِي البيان ، بل هو يكون بلاغيًّا بمنهاجه وأدواتِه ، أمّا منهاجه ، فقد رأيت أنّه منهاج يقوم على النظر تحليلا وتعليلا ومناظرة في باب الدلالة والسياق والقرائن ، والمقْتضِيات والخصائص التركيبيّة ، ومشتبه النظْم القرآني ، فهل يتأتى لذي معرفةٍ ما بالتفكير البلاغيّ في النُّصُوص أن يحسِب أن

هذا ليسَ من جوهر التفكيرِ البلاغِي وحاقِّه ، وأنّه أمسُّ رحمًا بِه من الإغراقِ في النظر في معانٍ هي وليد ثمالَى لايكاد أحدهم يفقه ما يقول ، فإن استْجديته إرشادًا إلى شيءٍ من معاني ما زعمه شعرًا قال لك المعنى في بطن الشاعر ، وعليْنا أن نقول ، وعليْكم أن تتأوَّلوا · كلمة حقٍّ أريد بها باطل .

تجلّى لك إذَنْ أثرُ الوعى بدلالة الخاص فى استنباط الحكم الشرعى ، وتجلى لنا أن الأصوليين والفقهاء في موقفهم هنا كانت لهم عناية بالمساقات والقرائن والملابسات المقالية والحالية ، ومراعاة النظائر ورصد مثيراتها ودوافعها وغاياتها ، وأثر الاختلاف والاتفاق بينهما فى هذه على قياس دلالة الخاص في بعضها على بعض ، مما يعلى إلى أبصارنا وبصائرنا أن الاختلاف الفقهيِ مؤسس على مبادئ بيانية يأخذ بها كل طائفة ، وأن الوعى بهذه المبادئ سبيل راشد إلى التى هي أهدى وأعلى .

* * *

دِلالة العام
وأثرها في استنباط المعنى

العامُّ في اصطلاح الأصوليين [١]

والعامُّ عندَ أهلِ الْعِلْم ضربان : عمُوم شمول ، وعمومُ بدل : عموم البدل هو ما يطلقُ علَيْهِ « المطلقُ » ويقابِلُه « المقيّدُ » ، وقدٌ مضى القَولُ فِيه .

وعموم الشمولِ يقابِله « الخاصّ » ، وقد اختُلِفَ في تحرير حدِّ عموم الشُّمول اصطِلاحًا اختلافًا لا يتسعُ المقامُ له ولا يقتضيه ، [٢] بل ذهب القرافِيّ إلى أن حقيقة مسماه في غاية الغموضِ والإشكال ، [٣] ولعلَّ عبارة صدر الشريعة في « التوضِيح » أوضحها :

« العامُّ لفظٌ وُضعَ وضعًا واحدًا لكثيرٍ غيرِ محْصُورٍ مُستغرقٌ جميعَ ما يصلُح له » [٤]

---

(١) تدل المادة اللغوية لهذا الاسم « العام » على الشُّمول : تقول العرب : عمّهم الصَّلاحُ والنِّعمة : شملتْهم ، وعمَّ المطر : شمِلَ البلاد ، والعِمامة « بالكسر » ما يُلفُّ على الرأسِ فيشمُله ، وكلُّ ما اجتمع وكثُر فهوعَميم ، والعَمُّ : الجماعةُ الكثيرة . . . والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى العُمومة .

القاموس المحيط (مادة) (عم) باب الميم ، فصل العين .

(٢) ينظر : المعتمد لأبي الحسين ١/١٨٩ ، أصول السرخسي ١/١٢٥ ، المستصفى للغزاليّ ٢/٣٢ ، الأحكام للآمدي ٢/٢٨٦ ، ، وكشف الأسرار للنسفي ١/١٥٩ ، تيسير التحرير ١/١٩٠ ، فواتح الرحموت ١/٢٥٥ ، الإبهاج للسبكي ٢/٨٠ ، شرح جمع الجوامع للمحلي وحاشية العطار عليه ١/٥٠٥ .

(٣) ينظر : تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم للعلائي ـ تحقيق : عبد الله آل الشيخ ، ص١٠٠ ، ط . ١٤٠٣هـ

(٤) ينظر : توضيح التنقيح ومعه التلويح ١/٧٣ ، ط . المكتبة العصرية بيروت : ١٤٢٦هـ . =

ومعنى قوله : «لكثير غير محصور» ألاّ يكونَ في اللفظ ما يدلُّ على انحصارِه في عددٍ مُعيّنٍ ، ولهذا لايدخلُ في العامّ العددُ وإن دَلَّ على كثيرٍ ؛ لأنّ لفظَ العدد هو الّذي دلَّ على انحصارِه في ما ذكر ، فالألف وإن كثر لكنّ اللفظ دلَّ بنفسِه على انحصاره ، ففارق العامّ من هذه الجهةِ ، ولذا كانت الأعدادُ من بابِ الخاصّ لا من بابِ العام عندهم .

فصدر الشريعة أقام مفهوم «العامّ» على ثلاثِ خصائص :

(أ) واحدية الوضع والموضوع له اللفظ .

(ب) تعدّد أفراد المُسمّى الموضوع له اللفظ تعددًا غيرَ محصور .

(ت) استغراقه جميعَ أفراد المُسمّى الصّالح لهم استغراقا جمْعيا لا اسْتغراقًا بدليًّا ، وكان لهذه الخصيصة الثالثةُ مزيدُ منازعة [1] .

* * *

= ويعرّف عند غيره بقولهم : العام : اللفظ الْمسْتغرق جميعَ ما يصْلحُ له بوضعٍ واحدٍ .

وعرف بأنّه «كل ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول» .

وقيل : كلُّ ما صحّ الاسْتثناء منْهُ ، فالاسْتثناء آية عموم ما يسْتثنى منه .

ومنْ أهل الْعلم من قسّم العام قسْمين : عامٌّ صيغة ومعنى ، وعام معنى لاصيغةً : الأول كلفظ الجنّ والإنس ، والآخر كلفظ الرجال والنساء ، وإن لم يكن له مفرد من لفظه .

(١) اشْتراط الاستغراقِ في «العامّ» هو رأي الإمام الشّافِعيّ ، وبعضُ الحنفيّة ، أمّا عند عامّة الحنفيّة فيكفِي في العمومِ جمعٌ من المسمّياتِ ، فيدخلون فيه الجمع المنكر نحو : «رأيت أسودًا» ومن الحنفية فخرالإسلام البزدوي ، ولذلك عرف العامّ بأنّه : «كُلُّ لَفظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنْ الأَسْمَاءِ لَفظًا أَوْ مَعْنًى» ينظر : كشف الأسرار ٣٣/١ .

ويعلق العلاء البخاري على هذا قائلاً :

«الاسْتِغْرَاق . . . عِنْدَ أَكْثَرِ مَشَايِخِ دِيَارِنَا لَيْسَ بِشَرْطٍ، وَعِنْدَ مَشَايِخِ الْعِرَاقِ مِنْ أَصْحَابِنَا وَعَامَّةِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهِمْ مِنْ الأُصُولِيِّينَ هُوَ شَرْطٌ .

وَحَدُّ الْعَامِّ عِنْدَهُمْ هُوَ «اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ» =



[مفارقاتٌ اصطلاحية] :

بهذه الخصائص الثلاث يمتاز «العامُّ الذي يرادُ بِه العموم» عمَّا عداه على النحو التّالِي :

(أ) يخالف «العامُّ» «الخاصَّ» من حيث عدمُ حصر أفراده بينما أفراد الخاص محصورة ، كما في أسماء الأعداد .

أمّا «المطلقُ» على القولِ بأنَّه من الخاصِّ فإنّه لا ينظرُ فيه إلى الأفراد ، وإنَّما إلى الماهية فقط [(١)] .

(ب) ويخالف «الْعامّ» «المطلقَ» فالعامُّ يسْتغْرِقُ أفرادَ مُسماه ، أي أنّه دالٌّ على شمول لفظِهِ كلّ فردٍ منْ أفرادِهِ

و«المطلق» لا يدلُّ على الاستغراق ، بلْ يدلُّ علَى فردٍ شائعٍ غير معيّن ، وليسَ لَهُ دِلالَةٌ عَلَى جميعِ الأفرادِ ، فهو يَصلُحُ لأيّ فردٍ واحدٍ من جنْسِهِ ؛ ولذا كان المُطلقُ في قوّة النَّكرة في حيّز الإثبات ، بل هو (أيْ المطلق) هي (أي

= وَاحْتَرَزُوا بِقَوْلِهِمْ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ عَنْ النَّكِرَاتِ فِي الإِثْبَاتِ وُحْدَانًا وَتَثْنِيَةً وَجَمْعًا ؛ لأَنَّ رَجُلا يَصْلُحُ لِكُلِّ ذَكَرٍ مِنْ بَنِي آدَمَ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَغْرِقٍ وَقِسْ عَلَيْهِ رَجُلَيْنِ وَرِجَالا . . . .

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الاسْتِغْرَاقَ شَرْطٌ عِنْدَهُمْ وَالاجْتِمَاعُ عِنْدَنَا .

وَيَظْهَرُ فَائِدَةُ الْخِلافِ فِي الْعَامِّ الَّذِي خُصَّ مِنْهُ فَعِنْدَهُمْ لا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِعُمُومِهِ حَقِيقَةً ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ عَامًّا وَعِنْدَنَا يَجُوز لِبَقَاءِ الْعُمُومِ بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِيَّةِ ، وَلِهَذَا ظَنَّ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ الْعَامَّ لا يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الأَفْرَادِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَانِعِ لِقَوْلِهِ جَمْعًا مِنْ الأَسْمَاءِ، وَهُوَ نَكِرَةٌ فِي الإِثْبَاتِ ، فَيَتَنَاوَلُ جَمْعًا مِنْ الْجُمُوعِ لا الْكُلَّ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الشَّيْخَ قَدْ نَصَّ فِي بَابِ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ أَنَّهُ شَامِلٌ لِكُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ ، إلا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَشْتَرِطْ لِحَقِيقَةِ الْعُمُومِ تَنَاوُلَ الْكُلِّ» ينظر : كشف الأسرار : ٣٣/١

ينظر : التلويح ٧٣/١ ومناهج المعقول ٥٧/٢ ، وإرشاد الفحول ، ص١٢٣ .

(١) ينظر : نهاية السّول ٥٧/٢

النكرة) في الإثباتِ عند جماعة ،[1] بينما النّكرة في حيز النّفي الدَّالة على الاستغراقِ من « العامّ » ، ولذلك كان الاستغراقُ هو السّمةُ الفاصِلة بين « العام » والجمعِ المنكّر ».

وكذلك يخالفُ « الْعَامُّ » « المُطلقَ » من حيثُ طبيعة التّناول لأفرادِه فِي كلٍّ :

العـامُّ يُحكمُ فيه على كلِّ فردٍ فردٍ ، فهـو من قبيل الكُليّة ، ففِي قولـه ﷻ : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (المؤمنون: ١) يشملُ الحكمُ فيه بالفلاحِ كلَّ فردٍ من أفراد المؤمنين ، بحيثُ لا يبقَى فرْدٌ من المؤمنين لا يتناولُه الحكمُ .

والمطلقُ لا يُحكم فيه على كلِّ فرد من أَفرادِ مُسمّاه ، بلْ على كلِّ فردٍ شائعٍ يتناولُه الحكمُ على سبيل البدلِ لا الجمعِ ، ففِي قوله ﷻ :

﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٠).

يتناولُ الحكمُ زوجًا واحدًا لا كلَّ فردٍ من الأزواج ، فإذا تحققَ نكاحُ أيِّ زوجٍ تحقّق الحُكمُ ، فالمطلقُ من قبيلِ الكُليِّ ، لا مِنْ قَبِيلِ الكُلية [2] .

ويخالفُ « الْعَامُّ » « المُشتركَ » من جهتين:

« من جهةِ المعنى الموضوعِ له كلٌّ منهما ، وهو ما يُعرفُ بالمسمّى :

العامّ مسمّاه (أي المدلول الموضوع له العامّ) واحدٌ لا يتعدد .

و« المشترك » مسَمّاهُ متعدِّدٌ ، ولذا كان الوضعُ فيه متعدِّدا ، فكلُّ مدلولٍ وضعَ له لفظُ « المشترك » وضعًا جديدًا ، فيتعدَّد وضعُه بتعدُّد مسمياتِه .

---

(١) ينظر : الأحكام للآمدي ٣/٢

(٢) ينظر : الإبهاج ٨١/٢ ، والتمهيد للإسنويّ ، ص١٩٧ ، وإرشاد الفحول ، ص١١٤ ، وتهذيب الفروق ١٧٢/١ .



من جهةِ طبيعةِ تناول الأفرادِ :

العامُّ يتناولُ أفرادَه على سبيلِ الاشتراكِ الجمعيّ .

كلمةُ إنسان تتناول كلَّ من يدخل تحت هذا الجنس على سبيل الجمع .

والمشترك يتناول أفراده على سبيل البدلِ .

العين لا تتناول كلّ ما أطلق عليه لفظها على سبيل الجمعِ فِي وقتٍ وَاحِدٍ ، بل على سبيل البدل [1] .

* * *

مسْتوى دلالة العام بيْن الظنيّة والقطعيّة :

إذا ما كان جمْهرةُ أهْلِ الْعِلْم عَلَى أنَّ العام المطلق [2] يثْبتُ معناه لكلِّ أفراده يتناولهم جميعُا ، فإنّهْم لم يتفقوا على مسْتوى التناول ولا على درجةِ الدّلالة أهي دلالة ظنية أم دِلالة قطعيّة :

المذهبُ الأول :

ذهب جمهور الفقهاء من الأصوليين إلى أنّ دلالته قطعية كالخاص ، فلافرق بينهما ، وحجّتهم في ذلك أمران :

الأمر الأول

«أنَّ اللَّفْظَ إذَا وُضِعَ لِمَعْنًى كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لازِمًا ثَابِتًا بِذَلِكَ اللَّفْظِ عِنْدَ إطْلاقِهِ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلافِهِ ، وَالْعُمُومُ مِمَّا وُضِعَ لَهُ اللَّفْظُ ، فَكَانَ لازِمًا

---

(١) ينظر : عمدة الحواشيّ ، ص٣٨

(٢) يراد بالعام المطلق الذي لا تصاحبه قرينة تمنع بقاءه على إطلاقِه ، أو تمنع احتماله التخصِيص ، وإن احتمله في ذاته

قَطْعًا حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ ، كَالْخَاصِّ يَثْبُتُ مُسَمَّاهُ قَطْعًا حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ الْمَجَازِ».

والأمر الآخر:

«أَنَّهُ لَوْ جَازَ إِرَادَةُ بَعْضِ مُسَمَّيَاتِ الْعَامِّ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ لارْتَفَعَ الأَمَانُ عَنْ اللُّغَةِ ؛ لأَنَّ كُلَّ مَا وَقَعَ فِي كَلامِ الْعَرَبِ مِنْ الأَلْفَاظِ الْعَامَّةِ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ فَلا يَسْتَقِيمُ مَا يَفْهَمُ السَّامِعُونَ مِنْ الْعُمُومِ وَعَنْ الشَّارِعِ ؛ لأَنَّ عَامَّةَ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ عَامَّةٌ ، فَلَوْ جَوَّزْنَا إِرَادَةَ الْبَعْضِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ لَمَا صَحَّ مِنَّا فَهْمُ الأَحْكَامِ بِصِيغَةِ الْعُمُومِ ، وَلَمَا اسْتَقَامَ مِنَّا الْحُكْمُ بِعِتْقِ جَمِيعِ عَبِيدِ مَنْ قَالَ : كُلُّ عَبْدٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ ، وَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى التَّلْبِيسِ عَلَى السَّامِعِ وَتَكْلِيفِهِ بِالْمُحَالِ» (١)

* * *

والمذهب الثاني :

ذهب جمهور المتكلمين من الأصوليين وبعضٌ من الحنفية إلى أنَّ دلالته ظنية بينما دلالة الخاصّ عندهم قطعية ، ووجه ذلك عندهم أنّ استقراء بيان الوحي دلّ على أن غالب ما هو عامٌّ محتملٌ التخصيص ، ولذا تداول أهل العلم أنه«مامن عامٍّ إلا وقد خصّ» والعبارة نفسُها احتملت التخصيص ، فثَمَّ عام لا يحتمل التخصيص، وإن قلّ ، كما في قول الله ﷻ :

﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (آل عمران:١٨٩)

وقوله : ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الملك:١)

ولما كثر ورود العامّ محتملاً التخصيص ، ترتّب عليه عدم القطع بدلالته ، لأنَّ الاحتمال يتنافى مع القولِ بالقطعِ .

---

(١) ينظر : التلويح ١/٩٠ ، ط . المكتبة العصرية



ففي قول الله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ **وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** ﴾ (البقرة:٢٣٤)

أيكون « الأزواج » في قوله : ﴿ **وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا** ﴾ عامًّا يشمل التي دُخل بها ، والتي لم يدخل ، والمتوفّى عنْها ، والمطلّقة ، والحرة والأمة .

تحرير النظر في سياقات بيان الوحي يفْضي إلى أن الأزواج في هذه الآية يشْمل الحرة المطلّقةُ المدْخول بها ، وغيْر المدخولِ بها ، أما الحرة التي مات عنْها زوجها ، فثمَّ قرينةٌ منفصلِةٌ دالةٌ على أنَّ عدتها أن تَضَعَ حملها ، ولو وضعتْه بعد دقائقَ من موتِ زوجها ، بذلك جاءت السّنة النبوية .

روى البخاري في كتاب التفسير من صحيحه بسنده عَنْ يَحْيَى قَالَ أَخْبَرَنِى أَبُو سَلَمَةَ قَالَ :« جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبُو هُرَيْرَةَ جَالِسٌ عِنْدَهُ فَقَالَ أَفْتِنِى فِى امْرَأَةٍ وَلَدَتْ بَعْدَ زَوْجِهَا بِأَرْبَعِينَ لَيْلَةً . فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ آخِرُ الأَجَلَيْنِ . قُلْتُ أَنَا : ﴿ **وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ﴾ (الطلاق:٤)

قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَا مَعَ ابْنِ أَخِى ، يَعْنِى أَبَا سَلَمَةَ ، فَأَرْسَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ غُلاَمَهُ كُرَيْبًا إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا يَسْأَلُهَا ، فَقَالَتْ قُتِلَ زَوْجُ سُبَيْعَةَ الأَسْلَمِيَّةِ وَهْىَ حُبْلَى ، فَوَضَعَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ بِأَرْبَعِينَ لَيْلَةً ، فَخُطِبَتْ ، فَأَنْكَحَهَا رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ ، وَكَانَ أَبُو السَّنَابِلِ فِيمَنْ خَطَبَهَا » .

فهـذا دالٌّ دَلالة بيْنة على أن المتوفى عنها زوجهـا الحامـلُ لا تدخـل في قولـه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ **وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا** ﴾ (البقرة:٢٣٤) وأنـها داخلة في قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ **وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ**

أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٤) فهي مخصصةٌ عموم هذه الكلمة (أزواج) في هذه الآية .

تلحظُ هنا عناية العقلِ الأصولي بالسياقِ وبالقرائن في تبيين وتحرير دلالة الألفاظ ، وأن مقارنة النصوص ببعضها سبيلٌ قويمٌ إلى استخراج قصد الشارعِ ، وأنّه من التقصير المُبيرِ الوقوفُ عند نص والاكتفاءِ بِه من غيْر استقراء للنصوصِ القرآنية والنبوية في الباب .

وهذا نهجٌ عليّ في قراءة النصّ واستْكناه المدلولِ ، وتحرير مقصود المتكلّم . حتى لا يؤتَى المتكلّم من قبل السامع ، ولذا كان من شرائط السامع المسْتقبلِ أن يكون بليغًا عارفًا بأصول الفهم والاستقبال وضوابطهما .

* * *

والمذهب الثالث :

ذهب جماعة إلى التوقف بالقطع في هذا ، فهو عندهم يشبه المجمل والمشْترك ، وهذا المذهبُ يُرْجع تحرير الدلالة في الألفاظ إلى القرائن لا إلى الوضع ، فالوضْع بمفرده لا يدلّ ، فتعرية اللفظ عن القرينة لا يدل على المدلول الموضوع له ، بل لابدَّ من البحثِ عن القرينة الدالة على المراد .

وهذا يجعَل الكلام غيْر دالٍّ بوضِعهِ على شيءٍ محرّر بل محتملٍ ، والتحْريرُ يأتي من قبلِ السّياقِ والقرينة ، وعلى ذلك لا يكون اللفظ دالاً على الحقيقة بتجرده من القرينة ، وعلى المجاز بالقرينة ، بل كلٌّ يفتقرُ إلى القرينة وملاحظةِ السِّياقِ ، وإذا ما كان هذا فليْست الحقيقة بأولى بالمبادرة فهمًا من المجاز ، فكلاهما مفتقرٌ لقرينة .

وإن شئت أن تقول الفرق بين الحقيقة والمجاز ليس في أنَّ الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة ، والمجاز يحتاجها ، بل هما معًا يحتاجان إلى قرينة ، إلا أن نوع القرينةِ مُختَلِفٌ ، قرينة الْحقِيقةِ سلبية ، أي : الدلالة على أنّه ليْس هنالك

ما يصرفُ عن الوضعِ ، فلا بدَّ أن يكون في السّياقِ ما يدلُّ على أنّ الكلام على موضوعِه اللغوي ، وقرينة المجاز إيجابيّة ، أي : في السياق قرينة لفظية أو حاليّة تدل على أن الكلام مصْرُوفٌ عَنْ موضوعِه اللغوي .

والوقفيّة مُوغِلونَ فِي الاعتِدادِ بالسِّياقِ والْقرائنِ ، وهذا إن كان حميدًا في ظاهِرِه إلا أنّ فِيه شائبة تعطيلِ دلاليّ ، فهو يتطلب من السامعِ أن ينصرف عن ما يتبادر إلى عقله ، وإن كان حصيفًا واعيًا للموروثِ الخطابيّ وما تحمله الكلمات والتراكيب منْه حتى يتبصّر ويسْتقرئَ القرائن الجلية والخفيّة

وهذا فيه من تعسير الانتفاع بنعمة التوصل الخطابي التي هي من أجل النّعم على البشريّة .

بهذا يتبيّن لك حركة العقل الأصوليّ في دلالة الألفاظ وتحريرها ، ومدى اعتدادها بالسّياق والقرائن على تنوعها ، وأنَّ فهم الخطابِ وتحرير مقاصد المتكلّم بِه أمرٌ لايؤخذُ غفلَة بل لا بدَّ من التّهيُّئِ لَه ، وأخذ الحيْطة ، ومراجعة العقلِ والسياقِ والمقامِ .

وهذا وإن كان في ظاهرِه وجيهًا ، فإنّه لا يتجاوب مع واقع استقبال الخطابِ، فإن أخذنا بِه ، ولم نفهم من الخطاب شيْئًا حتّى نَسْتَقصِي الْبحثَ عنِ القرائنِ وجودًا وعدمًا للوقوف على وجود قرينة دالة على إرادة المعنى الموضوع ، أو إرادة معنى آخر أخصّ منه ، فهذا تعطيلٌ للتواصُل ، وتكليفٌ بما لايطاقُ أو بما فيه عسْرٌ ، وهذا يتنافى مع وجهٍ من وجوه المعنى في قولِ اللهِ ﷻ :

﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ (القمر:١٧)

وهذه الآية نفسُها لا يمكن القولُ بأن كلمة (القرآن) يتوقف في القول بعمومها في هذه الآية ، وأننا لا نعلم أنها عامة مخصصة أو غير مخصصّة ، حتى نسْتَقصِي فنعلم بالاسْتقصاء أنّه ليس هنالك ما هو غير ميسّر للذكر فيه .

لا يسْتقيم القول بهذا بداهةً ، فالقطع بعموم الدلالة في قوله (القرآن) في هذه الآية دالٌّ على ضعفِ القولِ بالتوقف .

ومنْ ثَمَّ أجدُ أنّ مذهب جمهور المتكلمين أولى ؛ لأن احتمال الدِّلالة ينفي القطعيّة ، وماجاء في بيان الوحي من العام قطعيّ الدلالة ، فإن فيه قرائن حاليّة وسياقيّة دالةٌ على إرادة العموم ، وانتفاء التخصيص ، ألا ترى إلى قول الله ﷻ :

﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (آل عمران:١٨٩)

أن في الحال قرينة دالة على وجوب العموم ، وامتناعِ التخصيص ، فإن العقل الفطريّ يأبى أن يكون ملك الله السموات والأرض ليس عامًّا ، وأن فيهما ما لايدخل في مُلْكِه ، فهذا يتنافَى معَ كَوْنِهِ إلهًا ، وكذلك تقول في ﴿ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

* * *

(صيغ العموم بيْن الإثبات والنفي)

تقتضِي الحاجةُ البيانيّة للإنسان أن تُوضع ألفاظٌ عامَّة تتناولُ أفراد ما وضع لها من مسميات ، لتعذّر الإبانة عن كلِّ فردٍ من أفرادِ ما يتناوله حكمٌ واحدٌ ، وفوقَ هذا ما يترتَّبُ على عدمِ وضعِ ألفاظٍ عامّةٍ تتناولُ أَفْرَادَ مُسمياتِها من إطالةٍ لا تليقُ بالبيانِ الذي هو واحدٌ من الآلاءِ المُشخِّصة لجوهر الإنسان .

من هنا كان القولُ بأنَّ للعمومِ صيغًا موضوعةً حقيقةً إنّمَا هوالقولُ الرَّشيد ، وما قيل بخلافه مجادلةٌ لا علاقة لها بالواقعِ البيانيِّ إبداعًا وتلقيًا [١] .

وصيغ العموم عند جمهور أهلِ العلمِ موضوعة على الحقيقة لإفادة الشمول ، فإن استعملت في الخصُوص فهي مجاز .

وموقفُ الصّحابة مِن فهمِ نُصوص الشَّرع القائمةِ على العموم دليلٌ على

---

(١) ينظر : الإبهاج ١٠٨/٢ ، وتلقيح الفهوم ، ص١٠٥ ، وإرشاد الفحول ، ص١١٥



ذلك ، فقد كان يتبادرُ إلى فهمِهم عُمومَ الحكم عند سماعٍ مثل مارواه البخاريّ في كتاب «الجمعة» من صحيحه ، ومسلمٌ في كتابِ «الإمارة» من صحيحه بسندهما عنْ عبْد اللهِ بن عُمر رضي الله عنهما أن رسُول اللهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ قال :

«كُلُّكُمْ رَاعٍ ، وكُلُّكُم مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّته : الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِى أَهْلِهِ وَهْوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِى بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا ، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِى مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

قَالَ وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ ـ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِى مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»

فهذا الْعُموم يتبادر إلى القلبِ ، والتبادر آية الحقيقة .[1]

الحقُّ الأَزْهرُ أنّ للعمومِ صيغًا مخصُوصةً به وُضِعت له وضعًا حقيقيًّا ، وإنها تُستعملُ في الخُصوصِ مجازًا .[2]

والقائلون بذلك جعلوا لهذه الصِّيغِ ضابطًا عامًّا ، ومعيارًا دقيقًا ، وكذلك فصَّلوا القولَ فيما يندرِجُ في هذا الضَّابطِ ، ولستُ بباسطِ القول فِي ذلك كما بسطُوا على الرّغم من دقّة ما تناولوا ؛ فغيرُ قليلٍ منه لا أرى بسط القول فيه يتلاءَمُ مع القراءة البيانية لِتراثهم التِي هيِ غايتي الذيِ أركن لها كلماتي هنا ، فما بسطوه كثيرٌ منْهُ إلى اللغة والنحو أقربُ منْه إلى معانى النّحو الّتي هي طَلِبَتِي ، وإليها المسيرُ .

* * *

(١) فصّل العلائي القول في الأدلة النصية من الكتاب والسنة على فهم العموم منْ صِيغِهِ . ينظر : تلقيح الفهوم ، ص١١٢

(٢) الرسالة ، ص٥٣ ، وأصول السّرخسي ١/١٢٧ ، والمستصفَى ٢/٣٥ ، والأحكام للآمدي ٢/٢٩٣ ، والمسودة لآل تيمية ، ص٩٠ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٣٤٦ .

وهذا الذي دار بيْن أهل العلم تظهرُ لك ثماره ، وآثاره فيما إذا تعارضت النصُوص ، وهذا بابٌ وسيعٌ ولطيفٌ ودقيقٌ ، كأن يأتي نصٌّ خاصٌّ ، ونصٌّ عامٌّ متعارضَان فلأيهما يكون الأمر باعتبار مسْتوى الدلالة ، لاباعتبار زمن الورود ؟

من هذا ما رواه البخاري في كتاب «الزكاة» بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن عمر رضي الله عنهما ، عَنِ النَّبِيِّ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلَّم ـ ، قَالَ :

«فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ» .(١)

فهذا عامٌّ دل على تناول حكم الزكاة كل ما سقتْه السماء قليلاً كان أو كثيرًا ، ودون تفرقة بين أنواع الزروعِ والثمار .

ويأتي ما رواه البخاري في الباب نفسِه بسنده عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ :

«لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الإِبِلِ صَدَقَةٌ» .

فهذا خاصٌّ قضى بأن الزكاة لاتشمل ما دون الخمسة أوسق .

---

(١) العثَرِيّ بفتح المهملة والمثلثة وكسر الراء وتشديد التحتانية ، وقد تشدد المثلثة (الثاء) : هو الذى يشرب بعروقه من غير سقى ، كالمستنقع فى بركة ونحوها يصب إليه من ماء المطر فى سواق تشق له ، قال : واشتقاقه من العاثور وهى الساقية التى يجرى فيها الماء لأن الماشى يعثر فيها ، ويدخلُ فيه ما يشرب من الأنهار بغير مؤونة ، أو يشرب بعروقه كأن يغرس فى أرض يكون الماء قريبا من وجهها فيصل إليه عروق الشجر فيستغنى عن السقى .

قوله : (النّضح) بفتح النون وسكون الضاد المعجمة بعدها الحاء مهملة : بالسانية أي الدواب التي يُسقى عليها كالإبل ونحوها .



وهـذا قطعـي الدلالة عند الجمهور ، بينمـا العـام في الحـديث السـابق ظـني الدلالة .

لذا ذهب الجمهور إلى الأخذ بالخاص لأنّ دلالته قطعية .

وهذا ما يؤخذ من فقه البخاريّ في تعليقه على الحديث قائلا: «والمفسر يقضى على المبهم» أي الخاصُّ يقدم على العامّ .

الحنفية على أن الدلالة في الحديثين قطعية ، ولا نعلم تاريخ ورودهما ، فليس من سبيل إلا الأخذ بالراجح ، والراجح هنا دلالة العام ؛ فهي المفيدة أن فيما دون الخمسة أوسق زكاة ، والخاص لاتفيد دلالته ذلك ، والاحتياط يوجبُ الأخذ بالراجح ، وهودلالة العام .

فالنظر في مسْتوى الدّلالة ذو أهمية بالغة حين تتعارضُ النصُوص، ولا يُقطعُ بتاريخية نزول أو ورود النصّ ، ولا تكون قرينة خارج بنية النصّ تهدي ، فيكون الملاذ حينذاك النظر في مستوى الدلالة ، فما كان قطعيًّا أعلى على ما عداه ، فالنظر في تعارضُ النصوصِ من أدق أبواب النظر في علاقة دلالات النصُوصِ ببعضِها ؛ لأنه يتخذ المتن مسْتندًا .

والعقلُ البلاغي في هذا يمتطي صهوة جياده .

* * *

معيار العموم

معيارُ دِلالة أيّ صيغةٍ على العُموم هو صِحَّة الاستثناءِ منها ، إلاَّ ما دلّ بنفسِهِ على حصرِ أفرادِ مسماه وهو أسماءُ العددِ ، فالاستثناء من اسمِ العددِ لا يدلُّ على أنّه من «العامّ» ؛ لأن أسماءَ العدد من قبيل«الكُلّ» لا «الكلية» ، فالحكمُ يصدق فيه على المَجمُوع أيْ الهيئة الاجتماعيّة ، فإذا ما ثبتَ للمجموعِ ثبتَ لكلِّ فردٍ ، وإذا ما انتفَى عن المجموعِ لم ينتفِ عن كل فرد، فإذا قلت أكرمت

العشرين رجلاً ، فهذا الإكرام ثابتٌ لكلٍّ واحد من العشرين ، وإذا قلت لم أكرم العشرين رجلا ، فهذا النفي غير ثابت لكلٍ واحد منهم ، فقد تكون مكرمًا خمسًا من العشرين ، فالنفي منصب على قيد الاجتماع لا على كل فردٍ من أفراد الجمع .

وإنّما جُعل الاستثناءُ معيارَ العموم ؛ لأنَّ الاستثناءَ إخراج ما لَولاه لوجبَ دخوله في المستثنى منه ، فوجب أنْ تكونَ كلُّ الأفرادِ واجبةَ الاندراجِ ، وهذا هو معنى العُموم .

وإذا ما نظرنا إلى وظيفة الاستثناءِ من « العام » ، ووظيفته من« اسمِ العدَدِ » أدركْنا أيْضًا الفرقَ بين « العام » وبين اسم العدد :

إذا قلتَ : « ما جاء الرجالُ إلا زيدا » كان الاستثناءُ مقيدًا عمومَ النفى ، فقولك : « إلا زيدا » كالقيد لطلاقةِ النّفى في « ما جاء الرجال » فهو يحدُّ من شمولِه واستغراقِه ، وإذا قلت : « ما له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثة » كان الاستثناءُ مبيّنا خُصوصَ النفى ؛ لأنّ قولك : « ما له عليَّ عشرة » لا يُفيد شمولَ النفيِ بل يفيد أنَّ عليك شيئًا ما ، وليس عليك العشرةُ كلُّها ، فيأتى قولك : « إلا ثلاثة » ليُبيّن ما عليك ، والذي استفيدَ من قبله استفادةٌ غيرمُحدّدةٍ ، فكان قولك : « إلاَّ ثلاثة » أشبهَ بالمُؤكِّد بمنطوقِه ما أفادَه النفيُ بمفهومِه .

* * *

تفصيل القولِ في صيغ العموم

تناولَ الأصوليون ما يندرجُ من الصيغ تحت هذا الضّابطِ ، وقد بالغ بعضُهم في استقصاء هذه الصيغ حتى بلغت عند بعضِهم مئتين وخمسين صيغة .[1]

(١) ينظر : تلقيح الفهوم ، ص٢٠٠



وكانت لهـم تصنيفاتٌ لهـذه الصّيغِ باعتباراتٍ متعدّدة ، لعلّ أعمّهـا وأهمّها ما كان باعتبارِ ذاتيّة الدّلالةِ أواحتياجِها إلى قرينةٍ خارجيَّة ، فقسّموا صيغَ العمومِ قسميْن :

(أ) ما كان عامًّا بنفسه .

(ب) ما كان عامًّا بغيره .

أولا : العامّ بنفسه :

ما لمْ يحتَجِ إلى قرينةٍ وضميمةٍ فِي دلالته على كثيرٍ غيرِ محصورٍ مستغرقٍ جمِيعَ مَا يَصْلُحُ لَهُ ، وَهَذا مِنه مَا هُوعَامٌّ فِي كلِّ شَيْءٍ ، وَمِنْهُ مَا كَـانَ عَامًّا فِي شَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ :

١- كُلّ :

« كُلُّ » ليسَ منْ بعدها صِيغة أعمُّ منها ، فكَأنَّـها أم صيغِ الْعمومِ ، وهي أقوى الصّيغِ في الدّلالة على العمومِ ، فلا يفرق بين كونها مبتدأً بها أو تابعةً ، وتكون مضافة وغير مضافة ، وتتناول العاقل وغيره .

مَدْلُولُهَا الإِحَاطَةُ بِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ الْجُزْئِيَّاتِ أوالأجزاء :

هي محيطةٌ بالجزئيات إنْ أُضِيفَتْ إِلَى النَّكِرَةِ كما فِي قَولِ الله ﷻ : ﴿ **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا** ﴾ (آل عمران: ٣٠)

دخلتْ على نكرةٍ فأفادت عمومَ الْحكمِ أفرادها ، أيِ أنّ الْحكم يشْمل فرْدًا فرْدًا ، لايدع شيئًا منْ ذلك ، أمَّا المجموع فقد يلزمُ حكمُه وقد لا يلزمُ فقولُه تَعَالَى جَـدُّهُ : ﴿ **وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ** ﴾ يشملُ الحكمُ كلَّ فردٍ من أفرادِ النفس المخلوقة .

ومن ذلك ﴿ وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ ۝ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾

(القمر: ٥٢، ٥٣)

وهي مضافة إلى نكرة دالة على الإحاطة والشمول فردًا فردًا في بيان الوحي جدّ كثيرة .

وهي محيطةٌ بالأَجْزَاءِ إنْ أُضِيفَتْ إِلَى مَعْرِفَةٍ نحو قوله ﷻ :

﴿ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ﴾ (آل عمران: ٩٣)

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الأعراف: ٥٧)

وفي مسلم من كتاب البر بسنده عَنْ أَبِى ذَرٍّ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ فِيمَا رَوَى عَنِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنَّهُ قَالَ :

« يَا عِبَادِى إِنِّى حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِى وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلاَ تَظَالَمُوا ،
يَا عِبَادِى كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلاَّ مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِى أَهْدِكُمْ ،

يَا عِبَادِى كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلاَّ مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِى أُطْعِمْكُمْ ،

يَا عِبَادِى كُلُّكُمْ عَارٍ إِلاَّ مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِى أَكْسُكُمْ ،

يَا عِبَادِى إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِى أَغْفِرْ لَكُمْ ،

يَا عِبَادِى إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّى فَتَضُرُّونِى وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِى فَتَنْفَعُونِى ،
يَا عِبَادِى لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِى مُلْكِى شَيْئًا ،



يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ منكم مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا ،

يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلاَّ كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ ،

يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا ، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلاَ يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ» .

وفي الباب نفسه روى عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى عَامِرِ بْنِ كُرَيْزٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلَّم ـ :

«لاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَنَاجَشُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَلاَ يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا ،

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يَخْذُلُهُ وَلاَ يَحْقِرُهُ . التَّقْوَى هَا هُنَا» ، وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ،

«بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ ،

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ» . [1]

وفي مسلم من كتابِ الطهارة عَنْ أَبِي مَالِكٍ الأَشْعَرِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلَّم ـ :

---

(١) هذا الحديثُ النبوى أصلٌ عظيم في تحقيق السّلام الاجتماعي بين المسلمين ، فلو أنّ كل واحد أقامه بيْن عينيه واتخذه منهاجًا لألقى الله المهابة في قلوب أعدائنا ، ولكنا منصورين عليهم بالرعب مسيرة شهرٍ .

« الطُّهور شَطْرُ الإيمَانِ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلأُ المِيزَانَ ، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلآن ـ أَوْ تَمْلأُ ـ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ، وَالصَّلَاةُ نورٌ ، وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ ، وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ ،

كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوبِقُهَا »

وفي هذا يمكن حمل « كل » على اللفظ فيكون إفرادٌ في الضمير ، وقد يحمل على المعنى فيكون جمع ، على قلة ، بل ذهب أبو حيان إلى أن الجمع لا يكاد يوجد ، فلا يقال : الرجال كلهم يصلون ، بل كلهم يصلي (١)

وإذا ما قُطِعَتْ عَنِ الإضافَةِ فِي الّلفْظِ فَلَكَ فِي العربِيَّة وجْهانِ أنْ تُفرد ، وأنْ تجمع :

الإفْرَاد كَمَا فِي قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ :

﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾ (البقرة: ٢٨٥)

قال : كلٌّ آمنَ ، ولم يقلْ : آمنوا ، وذلك مراعاة للفظ كلّ ، وفي هذا بشارة إلى أن إيمانهم ليس بالمتباين بل هم متفقون على ما يؤمنون بهِ ، متقاربون ، وهذا ملحظٌ يغلبُ في اصطفاء الإفراد على الجمع فيما يجـوز فيه الوجهان عربيةً ، وهو من شجاعة العربية . (٢)

---

(١) أهلُ العلم على أنها إن أضيفت إلى نكـرة أو جمعٍ معرفة فهي لاستغراق الجزئيات النكرة ، كل كتابٍ مقروء ، وكل طالب علمٍ معانٌ ، ففي النكرة والجمع المعرفة دلالة على الجمع فيتوجه الشمول إلى الجزئيات .
وإن أضيفت إلى مفرد معرفة فهي لاستغراق أجزائه (كل الكتاب مقروء) فأنت قرأت كل كلمة فيـه ، فالمفرد المعرفة لا دلالة له على الجمع . فيتوجه الشمول إلى أجزائه .

(٢) ليست شجاعة العربية في أن وضع المفرد موضع الجمع أو عكسه ، فذلك قد يقع ، ويُحتج بجوازه عربية ، بل الشجاعة في أن يعرف المتكلّم لكلٍّ موضِعه ، وقدرَ المزية =

والْجَمْعُ ، كما في قول الله ـ جلّ ثناؤه ـ : ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ ﴾ (البقرة:١١٦)

وقولِهِ : ﴿ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ ﴾ (الأنبياء:٩٣)

﴿ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴾ (النمل:٨٧)

* * *

١- كل والنفي تقديمًا وتأخِيرًا :

إذا كانت « كل » نصًّا فى الدلالة علَى الإحاطة والاستغراق والعموم فإنَّ هذه الدِّلالة تختلف باختلاف موْقِعِ كَلِمَةِ (كلّ) من النّفى تقديمًا وتأخيرًا .[١]

النفي من طبيعته أن يتناولَ الأفعالَ أوْ ما في معناها ، ولا يتناول الأسماء والذّوات . وكلُّ جملةٍ لابدَّ أن يكونَ فيها فعلٌ أو ما في معناه حقيقةً أوْ حكمًا ، حتَّى الجملة الاسميّة الصّدر والعجز .

ولمَّا كانت « كُلّ » ذاتَ وظيفةٍ تقييديّة تتمثّل في دِلالة الإحاطة والشّمولِ ، وكان واقعُ حركـة النفي وامتداده حين يكون في الجملة أن يتوجّه إلى الفعل ، أوْ ما منه بسببٍ إن كان مطلقا ويتوجه إلى قيده إذا كان مقيدًا ، فإنّه يترتّب على هذا أنّـه إذا وقعتْ « كل » بوظيفتها التقييديّة في حيّز النّفي كما في قولك : « لمْ

=من هذه الخصُوصِية التركيبيّة ، ويقدِم على ذلك مع يقينه بخفاء الدلالة ، ولطف المزية ، ممّا قد يعرضُ بيانه لسوء الدلالة الذي هو مطعن نافذٌ .

فشجاعة العربية هي شجاعة المُبين بها ، إذ يقدم على اختيارات أسلوبية قد يترتب على سُوء فهمها لدقتها ولطفها ما قد يجندل بيانه ، ويصرعه ، فلا يقوم برسالته التي خلق لها : إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ ، فيؤتى السامعُ من قبل المتكلم .

(١) ما عليْه جمهرة الأُصُوليين فِي هذا لا يغايرُ ما انتهى إليه عبد القاهر الجرجاني .

أقرأ كلّ الكتاب» أو «لمْ أقرأْ الكتابَ كلَّه» كان النّفي منصبًّا على دِلالة «كلٍّ» الإحاطيّة والشّمولية ، لا على الفعلِ نفسه ، بل الفعلُ مقطوعٌ بثبوتِه بقرينةِ عُدول النّفي عنه إلى قيدِه ، وكانَ المعنَى على نفي الحُكم عن بعضِ أجزاءِ الكتاب ، لا كلّها ، فالتركيب جمَعَ بين دِلالتين :

دِلالةِ منطوقٍ شاخصةٍ في نفْيِ شُمولِ الفعلِ أجزاءِ الكتابِ

ودِلالةِ مفهومٍ لائحةٍ في ثبوتِ الفعلِ لبعض أجزائِهِ ، وذلك هو جوهرُ أسلوب القصر عند البلاغيين ، فكأنك قلت «ما قرأت إلا بعضَ الكتاب» ، غير أن ما يقتضي عبارة هذا التركيب الاستثنائي ، ليس هو ما يقتضي عبارة (لم أقرأ كل الكتاب) كما لا يخفى من طبيعة المنطوق في كل والمفهوم في كل .[1]

ومِمّا تَحسنُ الإشارةُ إليْهِ أنّ حكْمَ النَّهْيِ فِي هـذا كحكْـمِ النَّفْـيِ ، فَقـولك : لا تكلّم كُلَّ مهملٍ أَوْ كُلَّ المهملينَ ، كَانَ النَّهْيُ عَنْ الْمَجْمُوعِ لا عَنْ كُلٍّ وَاحِدٍ . أمّا إن قلت : كُلَّ المُهمِلين لا تكلّمْ ، فإنّ ذلك يكون من عموم السلب لا من سلبِ الْعمومِ ، فقد نهيت عن كلام أيِّ من المهملين مجتمعًا أو منفردًا .

وهذا خاصٌ عند المحققين بـ«كل» فإن كان العموم من غيرها كما في قولِ اللهِ ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ (المائدة:٩٥)

أوْ قولِهِ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ (الأنعام:١٥١)

---

(١) جوهر أسلوب القصر عند البلاغيين اشتمالُ جملة واحدة على إثباتِ شيْءٍ لشيْءٍ ونفيِهِ عن آخر بطريق المنطوق فِي أحدهما ، والمفهوم فِي الآخرِ ، فإن اشتملت العبارة على الحكمين معا بطريقِ المنطوق كما في قوْل الله ﷻ : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة:١٨٥) وقولِه ﷻ : ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢١٦) فذلك ليس من القصْرِ الاصطلاحيّ .

أوْ قَوْلِهِ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الإسراء:٣٣)

فهذا ، وإن كان النهي عن قتل كل فردٍ لا عن قتل المجموع ، بدلالةِ قَرِينَةٌ تَقْتَضِي ثُبوتَ النَّهْيِ لِكُلِّ فَرْدٍ ، أَوْ بِجَعْلِ الأَلِفِ وَاللامِ وَالإِضَافَةِ هنا لِمُجَرَّدِ الْجِنْسِ لا الْعُمُومِ .

وثَمّ أمرٌ لابدّ من الإشارة إليه : قد تأتي (كلّ) في سياقات لا يراد منها الدِّلالة علَى الإحاطة ، بل يكون القصدُ إلى الدّلالة على الكثرة ، ويكون في ذلك الاستعمال عدولٌ عمّا وضعت له (كلّ) فلا تفيد الشمول والإحاطة .

وممّا يحسن التَّنبه له أنّ ما ذكر من أحكام «كلّ» لافرق فيها بين كونها مُستَقِلَّةً أَوْ تَابِعَةً مُؤَكِّدَةً ، كما في لم يأت كلّ الطّلاب ، وقولك لم يأت الطلابُ كلهم ، أما إذا لم تكُ (كلّ) في حيّز النَّفي حقيقةً أو حُكما ، بل كان النّفي في قبضةِ دِلالتها الإحاطيّة ، كما في نحو : «كلّ الكتاب لم أقرأْهُ» برفع «كلّ» ، فإنّ دلالةَ «كلّ» تكونُ منصبّة على نفْي الفعْل عنْ كلِّ أجزاءِ الكتابِ ، فتُفيدُ إحاطةَ نفْي الفعلِ عن أفراد الكتاب (أي لمْ أقرأْ شيئًا من الكتابِ قطّ) ، وهو المعبّرُ عنه بِعمومِ السَّلبِ .

فإنْ كانتْ «كلّ» في دائرةِ تأثِيرِ مدخولِ النَّفيِ : «الفعل أوْ ما في معناه» حكمًا لا لفظًا بأنْ كان لفظُها متقدِّما وهي معمولٌ للفعلِ ، فإنَّها تدلُّ على ما تدلُّ عليه وهي متأخرةٌ عن النَّفى حقيقةً وحكْمًا ، ولا يكونُ للتّقدم اللفظيِّ أثرٌ ، فإذا قلت «كلَّ الكتابِ لم أقرأ» بنصبِ «كلّ» في الحالين ، فالمعنَى أنّك لم تقرأ منه شيئًا قط ، بخلافِه إذا ما رفعت «كلّ» ، فالتّقديمُ والرّفع آيةٌ على انْعتاقِ «كلّ» من أثَرِ النفي ووقوعِه هو في أسْرِ دلالتها الإحاطية .

روى مسلم في كتاب «المساقاة» من صحيحه عنْ عَطَاء بْن أَبِى رَبَاحٍ أَنَّ

أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ لَقِىَ ابْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما فَقَالَ لَه : أَرَأَيْتَ قَوْلَكَ فِى الصَّرْفِ أَشَيْئًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْ شَيْئًا وَجَدْتَهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ عز وجل ؟

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : **كَلاَّ لاَ أَقُولُ** ، أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ فَلاَ أَعْلَمُهُ وَلَكِنْ حَدَّثَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أَلاَ إِنَّمَا الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ » .

قولُه : « كلا لا أقول » الرواية بنصبِ « كل » فهذا دالك على أنه مقدم من تأخير ، فكأنّه قليل : « لاأقول كلاًّ » وهذا يفهم منْه أنه يقول بواحد منهما ، وهو غير مراد من ابن عباس بدلالة ما بعده .

بل هنالك رواية لمسلم في الباب نفسِه بسنده :

حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ وَابْنُ أَبِى عُمَرَ جَمِيعًا عَنْ سُفْيَانَ ابْنِ عُيَيْنَةَ ـ وَاللَّفْظُ لاِبْنِ عَبَّادٍ ـ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِى صَالِحٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ يَقُولُ : الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ مِثْلاً بِمِثْلٍ مَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى . فَقُلْتُ لَهُ : إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ غَيْرَ هَذَا ، فَقَالَ : لَقَدْ لَقِيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ ، فَقُلْتُ : أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِى تَقُولُ أَشَىْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ وَجَدْتَهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ عز وجل فَقَالَ : **لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ أَجِدْهُ فِى كِتَابِ اللَّهِ** وَلَكِنْ حَدَّثَنِى أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِىَّ ـ صَلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ قَالَ : « الرِّبَا فِى النَّسِيئَةِ » .

فهذا قاطعٌ في عموم النفي « وهو ما يتوافق مع رواية البخاريّ في البيوع » .... قَالَ كُلُّ ذَلِكَ لاَ أَقُولُ ، وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ ـ صَلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ مِنِّى ، وَلَكِنَّنِى أَخْبَرَنِى أُسَامَةُ أَنَّ النَّبِىَّ ـ صَلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ قَالَ : « لاَ رِبًا إِلاَّ فِى النَّسِيئَةِ »

فما عليه رواية البخاري لا إشكال ، فتحمل رواية مسلم على رواية البخاري؟

والعلماءُ يُسَمُّون ما تقدمت هي فيه على النفي عُمُومَ السَّلْبِ ، فهُوَ يَحْكُمُ فِيهِ بِالسَّلْبِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ ، وَيسمُّون ما تقدَّمَ النَّفي عليْها سَلْبَ الْعُمُومِ ، فهو يحكم فيه بسلب الفعل عن بعض دون بعض .

ودخولها على النفي لَمْ يتيسّر لي العثور على حرفٍ منْهُ في كتاب الله ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ .

وقد جاء في الحديث ما رواه مسلم في كتاب «المساجد» منْ صحيحِهِ بسنده عَنْ أَبِى سُفْيَانَ مَوْلَى ابْنِ أَبِى أَحْمَدَ أَنَّهُ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ : صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ صَلاَةَ الْعَصْرِ ، فَسَلَّمَ فِى رَكْعَتَيْنِ ، فَقَامَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ : أَقُصِرَتِ الصَّلاَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ نَسِيتَ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ :

«كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُـنْ» . فَقَالَ : قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ : «أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ» . فَقَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَأَتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ مَا بَقِىَ مِنَ الصَّلاَةِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ بَعْدَ التَّسْلِيمِ»[1]

---

(١) جاءت روايات للحديث في صحيح البخاري .

روى في كتاب الصلاة بسنده عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِحْدَى صَلاَتَىِ الْعَشِىِّ ـ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ سَمَّاهَا أَبو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا ـ قَالَ فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ، فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِى الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا ، كَأَنَّهُ غَضْبَانُ ، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى ، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ، وَوَضَعَ خَدَّهُ الأَيْمَنَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى ، وَخَرَجَتِ السَّرَعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلاَةُ . وَفِى الْقَوْمِ =

انظر أولاً أدبَ ذِي اليدين رضي الله عنه جاء ببيانِه في أسلوب استفهام عن أحد أمرين مقدمًا القصر على النسيان إجلالاً لرسولِ الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ فقوله (أم) إشارة إلى أنّه يريد من النبيّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ أن يعين له أحدهما .

وانظر قول النّبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ فِي الردّ عليْه ، لم يعيّن له واحدًا من الأمرين بل نفاهما معًا قائلاً :« كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ » فَجَعَلَ (كُلّ) داخلة على النفي ليفيد أن شيئًا من القصر أو النسيان لم يقع ، فهو نفى الأمرين معًا

ورواية البخاري في كتاب « السهو » من صحيحه بسندِهِ أنّه لما قال له

=أَبو بَكْرٍ وَعُمَرُ ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ ، وَفِى الْقَوْمِ رَجُلٌ فِى يَدَيْهِ طُولٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلاَةُ قَالَ « لَمْ أَنْسَ ، وَلَمْ تُقْصَرْ » . فَقَالَ « أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ ». فَقَالُوا نَعَمْ . فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ ، ثُمَّ سَلَّمَ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ . فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ فَيَقُولُ نُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ ثُمَّ سَلَّمَ .

وجاءت رواية في كتاب « السهو » بسنده عنْ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : صَلَّى النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم إِحْدَى صَلاَتَىِ الْعَشِىِّ ـ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَكْثَرُ ظَنِّى الْعَصْرَ ـ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِى مُقَدَّمِ الْمَسْجِدِ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا وَفِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ رضي الله عنهما فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَقَالُوا أَقَصُرَتِ الصَّلاَةُ وَرَجُلٌ يَدْعُوهُ النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتْ فَقَالَ « لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ » . قَالَ بَلَى قَدْ نَسِيتَ . فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ ، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ .

وجاءت ثالثة في كتاب « الأدب » بالسند نفسه قريبة من نصها

وهذه الروايات في البخاري لم يأت فيها « البيان بكل » ، كما في رواية مسلم .

ذُو الْيَدَيْنِ : أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتْ ، ردّ النبيّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحبِهِ وسلّمَ ـ قائلا : « لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ » . قَالَ : بَلَى قَدْ نَسِيتَ . . . . الحديث

قوله : لم أنس ولم تُقصر هو المعادل في دلالته دلالَةَ دُخُولِ « كل » على جمْلَةِ النّفي ، فكلّ هنا ليست لنفي المجموع ، بل لنفي الجميع ، أي نفي كلّ فردٍ من الأفراد ، لانفي الاجتماع ، وهذا أصل في الفرق بيْن نفيِ الجميعِ ونفيِ المجْموعِ.[1]

ومن هذا قول أبي العتاهية :

مَن فارَقَ القَصْدَ لم يأمَنْ علَيه هـوًى	يدعو إلى البَغي ، والعُدوان ، وَالسّرَف
ما كلّ رَأيٍّ الفتى يَـدْعُو إلى رَشَـد	إذا بَدا لـكَ رَأيٌ مُشـكلٌ ، فَقـف

وهذا دالّك على أن بعضًا من رأيه يدعُوه إلى الرشد ، فعليْه أن يحسن التبصر والتمييز بين ما يدعوه من رأيه إلىالرشد ، وما لا يدعُوه ، ولا يجعلنّ علاقته برأيه حاملة له على استرشاده كله ، فيفتن بِه فتنة الرجل بوليده ، فإن مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُواً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ .

ومن ذلك قول إبراهيم بن كنف النبهاني الصنعاني

تعـزَّ ، فـإنَّ الصّبرَ بـالحر أجمـلُ	وليس علـى ريـب الزمـان معـول
فلو كان يغني أن يُرى المـرءُ جازعـاً	لنازلـة أو كـان يُغْـني التَّـذَلُّلُ
لكـان التعـزّي عنـد كـل مصيبة	ونازلـة بـالحرّ أوْلَـى وأجْمَـل
فكيف وكـلٌّ لـيس يعـدو حمامَـه	وما لامرئ عما قضـى اللّـه مَزْحَـل

فانظر كيفَ أنّه أدْخل « كل » على النفي ، ولم يدخله عليها ، فالمعنى كما يقول عبد القاهر على نفي أن يعدو أحدٌ من الناس حمامه بلا شبهة .

---

(١) لمزيد من العرفان بحديث ذي اليدين في كثير من فنون العلم يراجع كتاب « نظم الفرائد لما تضمنه حديثُ ذي اليدين من الفوائد » للحافظ خليل العلائي ـ تحقيق : كامل الراوي ، ط . وزارة الأوقاف ، بغداد ـ ١٤٠٦ هـ

ولو قلت : فكيف وليس يعدو كل حمامه ، فأخرت كلا لأفسدت المعنى وصرت كأنك تقول : إنَّ من الناس من يسلم من الحمام ، ويبقى خالداً لا يموت .

ويقُول دعبل الخزاعي :

أما في صُرُوف الدِّهر أنْ ترجعَ النّوَى بهمْ ، ويُدالَ القُربُ يوماً من الْبُعد

بلَى ، في صُرُوف الدَّهر كلُّ الَّذي أَرَى ولكنّما أغْفَلْنَ حَظي عَلَى عمْد

فَواللّه ما أدْري بأيّ سهامها رمَتْني ، وَكُلُّ عندنا لَيسَ بالْمُكْدي

أَبالجيد أَمْ مَجرَى الوشاح ، وإنّني لأُتْهِمُ عَينيها مَعَ الفاحم الْجَعْد

فالمعنى على أن جميع سهامها ليس فيها سهمٌ واحد مكدٍ ، فهذا من استغراق الأفراد واحدًا واحدًا .

* * *

ذلك أساسُ حركةِ المعنى حين تتقدّم « كلّ » على النفْيِ حقيقةً وَحكْمًا ، وحين تتأخّـرُ حقيقةً وحكْمًا أوحكْمًا فقط ، وهو ما ارتكّز عليْه الإمام « عبدُ القاهرِ » في تناوله خصائص التركيبِ في كلِّ مستوًى [(١)] ، غير أنَّ هذا الأساسَ قد تأتِي تراكيبُ بغيرِ ما يكونُ له ، وذلك حين يكتنِفُ هذه التراكيبَ ما يجعلُها في مَنَعَةٍ مِن ضلالِ فهْمِ السّامع ما يَرْمِي إليْه الكلامُ ، وهذا ما يتحقّق مثلُه الأسْمى في البيانِ القرآنى ، كما في قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ :

---

(١) لَمْ يَك مِنْ وُكْدِي هنا التّفرّسُ فِي دقائقِ الصّورِ التّعبيريّة الْقَائِمَة عَلَى هذَا الأسَاسِ فِي كلِّ من البيان العَلي : الكتاب والسنة ، والبيان العالِي : الشعر والنّثْر الفَنّي ، بلْ أردتُ إلى بيانِ أساسِ حركَةِ المَعْنَى فِي هذا التّركيبِ ، وَمَنْ ثَمَّ لَمْ أَعْرِضْ لنَصٍّ حديثِ « عبْدِ الْقَاهِر » بالتّفسيرِ ، فقدْ قِيلَ فِيهِ وَعَنْهُ مِنْ أهلِ العِلْمِ بعدَه مَا أحسِبُ أنّه كافٍ بل مغنٍ .

ينظر : المطوّل ، ص٢٧٢ وما بعدها ، وعروس الأفراح ١/٣٥٥ ، ومواهب الفتاح ١/٢٦٥ ، وخصائص التراكيب ، ص١٨٢

﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ (البقرة:٢٧٦) وقولِه تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ (القلم: ١٠)

فالنفْيُ في كلِّ آيةٍ متناولٌ دِلالة «كلّ» ، فيعطى ظاهرُه أنَّ الله ـ عزّوعلا ـ يحبُّ بعضَ الكافرينِ الآثمين ، وأنّه لا ينهَى عن طاعةِ بعضِ الحلاَّفين المَهينين ، وذلك ما لا يستقيمُ مع كمالِ الحقِّ جَلَ ثَناؤه ، ولا مع كمالِ التّشريع والتّهذيب ، غيرَ أنّ هذا الذي تَقع عليه النّظرة العجْلَى يحتجِبُ عنِ البصيرةِ البيانيّةِ النّافذة ، والفطرةِ الإيمانيّة الطاهِرةِ ، فترى مِن هدايةِ القرائنِ أنّ في إتيان هاتيْن الآيتين على هذا النّهج التركيبيّ مبالغةَ الدّلالة على قوّة ورُسوخٍ ما يتلاءَمُ مع كمالِ الحقِّ ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ وتشريعه من عمومِ نفْيِ حبّه لكلِّ أفرادِ الضالين وعموم نهيه عن طاعة أيٍّ منهم ، وأنّ هذا الهدى لا يغيب عنْ وعْيِ من آمنَ بكمال الحق جَلَّ جَلَالُهُ وكمال هديه ، وإن أتَتِ العبارةُ عنه على نحوٍ لا يكونُ جهيرًا به ، ففى الفطرةِ الإيمانية والبصيرة البيانيّة عصمةٌ للقلبِ والعقلِ عنْ مزلّة وعْيٍ ما لايتناغَى معَ ما استقرَّ فيهما من كمالِ الحقّ ـ جَلّ ثَناؤه ـ وكمال تشريعه ، وفِي هذا إيقاظٌ للفطرةِ والبصيرةِ ، وهدايةٌ لهما ألاَّ يَخلُدا إلَى ظاهرِ ما يُقالُ .

ولذا كان من ضوابط العلم ببيان الوحي قرآنا وسنة حسن العرفان بالمتكلم بهذا البيان ، ولذا تجد في مفتتح سورة الفاتحة تعريف اللهِ عباده بنفسِه ، كيما يُحسنوا فقه كتابِه وبيانه في ضوء ما يليق بجماله وجلاله وكماله ، فإذا فهم المرء بأداة اللغة وقوانينها من قوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ :

﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ أنـه يباح له طاعة بعضِ من كان حلافًا مهينا ، كان له من العلْم بالله ـ عزَّ وَعلا ـ ما يحجزُه عن هذا الفهم الضَّال .[1]

---

(١) في هذا حجّة بيّنةٌ قاهرة على أولئك الزاعمين أن مناهج التحليل اللغوي وحدها كفيلة بحسن قراءة النّص ، وأنه النّص لا النّاص (البيان لا المبين) وأنّ النصّ بانفصاله عن =

والقرآنُ الكريمُ لايخضعُ بيانُه خضوعًا مطلقًا لظاهر ما تعارفتْ عليه العربُ من مذاهبَ بيانية ، فقدْ يُقيم بيانَه على نحوٍ آخرَ يُحيطُه بالقرائن والملابساتِ الهادية إلى الرَّشاد ، ويُقِيمه على لاحبٍ لا ينتهي بمنْ يَسلُكه إلاّ إلى الحقيقةِ فيعبّ من سلسلها .

وعبد القاهر حين يكشفُ أسس البيان ، فإنّه لا يدّعي وضع قوانين تستعْصِي عَلَى الْخَرْق ، أويكون خرقُها خَطِيئَةً ، بل هو جاهرٌ بأنَّه إنّما يكشف عن أسس وقواعد ينطَلق منها ، ولا يربَع فيها ، وأنّه يُبيّنها ممَّا ثبت لديه في كثيرمن الكلامِ البليغ لا في كلِّ كلام بليغ ، فأنَّى لمثله أن يستقرئ كلّ ما تمخّضتْ عنه الكلمةُ الإنسانُ فضلاً عمّا فوقها ؟ ! .

ترى ذلك في قوله في باب التقديم والتأخير : «فمتى ثبتَ في تقديم المفعولِ مثلا على الفعل في كثير مِنَ الكلام أنّه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، فقد وجبَ أن تكون تلك قضية في كلّ شيء وكلّ حال» .

فالشّيخ كما تسمع يعلِن أنّه يستمد قواعده من هدى كثيرمن الكلام ، لامن كلِّ الكلام ، وهو يؤسِّس من هذا الكثيرِ الغالب قاعدةً يستوجبُ الانطلاقَ منها لا الإخْلاد إليها ، وذلك لا يمنعُ الانعتاق منها إذا ما أحاطَت قرائنُ وملابساتٌ وأحوالٌ قاهرةٌ على ما تُريد إليه ، وذلك هو عين ما أقيمتْ عليه القواعدُ التشريعيّة السماويّة المنظِّمةُ حركةَ الحياة الإنسانية ؛ لأنّ الإنسانَ كلمةٌ ، والكلمةُ

=المتكلم بِه وجودًا انفصل عنه تأويلاً ، وأن علينا أن نتطهر من ملاحظة المتكلم في حال تأويل النصِّ .

دعاوى إن جاز لعاقل أن يُصغي إليها في فهم شيْءٍ منْ بيانِ البشر إبداعًا ، فما يكون له ألبتة أن يسمعها في بيان الوحي كتابًا وسنة .

بيان الوحي لا يصلح له إلا مناهج الفهم في المدونة العربية .

وكم كان الشافعيّ ملهمًا وحكيمًا حين تحدث في مفتتح كتابِه «الرسالة» عن مذاهب البيان في لسانِ العربيةِ ؟

العالِيةُ إنسانٌ ؛ فكان حَسَنًا أن تكون القواعدُ البيانيّة المنظِّمة حركةَ الحياة البيانية خاضعة لهذا التّشريع المُعْلِى سلطانَ المساقات والقرائن والملابسات والأحوال القاهرة على سلطان القواعدِ والأسس الكلية .

* * *

٢- جميع وما يتصرفُ منْه :

هذه الصيغةُ مثل « كلّ » في الدلالة على العموم ، إلاَّ أنها لا تضاف إلا إلى معرفةٍ ، ولا تكون دالّة على الإحاطة بالأفراد دلالةً نصية مثل « كلّ » ، بل دلالة ظاهرية ، وقد فرّق الْحنفيّة بينهما من جهة نوع الإحاطة فى كل منهما :

تُحيط « كل » كما سبق بكلِّ فرد من أفراد مدخولها ، أيْ أنها تعمُّ الأشياء على سبيل الانفراد .

وتَعُمُّ « جميع » الأفراد على سبيلِ الاجتماعِ ، فهيَ تحيط بمجموع الأفراد[1] .

وقد روى أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد ،[2] وهذا ما يمكن فهمُه من قول عبد القاهر : « وإذا كان النفى يقع لكلٍّ خصوصا ، فواجب إذا قلت : لم يأتني القومُ كلّهم ، أو لم يأتنى كلُّ القوم» أن يكون قد أتاك بعضهم ، كما يجب إذا قلتَ : «لم يأتنى القوم مجتمعين» أن يكونوا قد أتوك أشتاتا ، وكما يستحيل أن تقول : «لم يأتِني القومُ مجتمعين» ، وأنت تُريدُ أنّهم لم يأتوك أَصلاً ، لا مجتمعين ولامنفردين ، كذلك محالٌ أن تقول : «لم يأتنى القوم كلهم» وأنت تريدُ أَنّهم لم يأتوك أصلا ، فاعرفه » [3]

جعل الإمام مقابل دلالة « كلّ » دلالة « بعض» ومعنى الانفراد فيهما واضح ،

---

(١) ينظر : التلويح ، ص١٣٥

(٢) ينظر : البحر المحيط للزركشي ٧١/٣

(٣) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص٢٨٠ـ ط . شاكر

وجعل، مقابل دلالة «مجتمعين» دلالة «أشتاتا» و«منفردين» ومعنى الاجتماع في الأول وعدمه في الثاني والثالث واضح .

وهذا أيضًا ما تراه شاخصا في البيان القرآني، يَقُول سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ:

﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ (آل عمران:١٠٣) .

ويقول : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ﴾ (النور:٦١)

ويقول : ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ﴾ (الحشر:١٤) .

وكذلك الجمعُ بين كلٍّ وجميع في التأكيد : يقول الله عز وجل : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر:٣٠)

ويقول : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٩٩) .

فيكون «كل» دالاً على تحقق الفعل من كلّ فردٍ منهم، ويكون «جميع» دالاً على تحقّق الفعلِ من كلّ الأفراد مجتمعين في زمانٍ واحد، وعليه إذا قيل : أكرمِ الطّلاب كلهم، فله أنْ يكرمَ كلَّ فردٍ منهم منفردًا، وأن يكرمَهم مجتمعين، وإذا قيل : أكرمهم جميعًا فليس له إلا أنْ يكرمَهم مجموعين في مكانٍ وزمانٍ واحدٍ .

وجاء في كتابِ الله تبارك وتعالى : ﴿ يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ۚ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٣٠﴾ أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٣١﴾ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾ (يس:٣٠-٣٢)

يقول الزمخشري : «قلت : كيف أخبر عن كل بجميع ومعناهما واحد ؟ قلت : ليس واحدًا ؟ لأنّ كلاً يفيد معنى الإحاطة، وأن لا ينفلت منهم أحد، والجميع: معناه الاجتماع»

فالمعنى على أنَّ كلَّ القرون مُحضرون لدينا على هيئة الاجتماع لايتقدم أحدٌ أحدًا ، فهم في قبضةٍ واحدة ، فجمعت الآية بين الإحاطة العددية لأفراد القرون ، والإحاطة الكيفية ، ومن ثَمَّ لا تغني كلمة في هذا المقام عن الأخرى .

وهذا تجده ظاهرًا في قَولِ الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ﴾ (النساء: ٧١) فقوله « ثبات » قرينة على معنى الاجتماع في « جميعًا » .

والآية حاضّةٌ على أخذ الحذَرِ من العْدُو ، وأن مسالمته بمعاهدة لا تعنى ألبتة الاطمئنان إلى وفائه بعهده ، فإنهم لايرقبون في مؤمن إلاًّ ولا ذمة ، فأخذ الحذر من العدو المُعاهَدِ عبادة ، فكيف بمن قام أمرُه كله على الغدر ؟

وفي أمر المؤمن بالنفرة ثباتًا دون الاقتصار على النفرة جميعًا هداية لكل مؤمن ألاَّ يتباطأ بتباطؤ غيرِه إن وقع ، فلا ينتظر في نفرته أن ينفر الناسُ جميعا معه ، بل عليْه أن يبادر مع قليلٍ من إخوانه ، فهم إنما يبادرون إلى جنتين :

جنة الدنيا : العزة .

وجنة الآخرة : جنة عرضُها السموات والأرض يلقون فيها الأحبة محمدًا ﷺ وحزبَه .

وكذلك الأمر في قولِ اللهِ ﷻ : ﴿ لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗاۚ فَإِذَا دَخَلۡتُم بُيُوتٗا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ تَحِيَّةٗ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةٗ طَيِّبَةٗۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ (النور: ٦١) .

قولُه : ﴿ جَمِيعًا ﴾ متعين للجمعية الكيفية بدلالة قولِه : ﴿ أَشْتَاتًا ﴾ وتلحظُ هنا تقديم قوله : ﴿ جَمِيعًا ﴾ على قولِه : ﴿ أَشْتَاتًا ﴾ على غير ما عليه البيان في آية سُورة النساء ﴿ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا ﴾ (النساء: ٧١) .

فثَمَّ تشابه لفظي ونظمي .

عبر هنالك بقوله : ﴿ ثُبَاتٍ ﴾ وعبر هنا بقوله ﴿ أَشْتَاتًا ﴾

وقدم هنالك ﴿ ثُبَاتٍ ﴾ على ﴿ جَمِيعًا ﴾ وقدم هنا ﴿ جَمِيعًا ﴾ على ﴿ أَشْتَاتًا ﴾

وقد يحسَبُ أن هذا من باب التفنن ، وليس في البيان القرآني تفننٌ أجرد : أي تفنن لا يقتضِيه المقام ، بلْ لكلِّ تفنّنٍ (تنوعٍ وتصريفٍ بيانيٍّ) ما يقتَضيه .

في آية المجاهدة جاء البيان بـ« ثبات » إشارة إلى التوزع إلى مجموعات صغرى ، لا إلى الفرادة التي يكون في المرء وحده ، فردًا فردًا فالجهاد لا يصلح فيه أن ينفر كل فرد وحده دون مصاحبةٍ لآخر أو آخرين ، ففي تلك المصاحبة عونٌ على حسن القيام بما كانت له النفرة .

كذلك في البيان بقوله : ﴿ ثُبَاتٍ ﴾ استحضارٌ بالتقارب الصوتي لا التقارب الدلالي لمعنى الثبات والطمأنينة ، وعدم التأثر بمن تحدثت عنهم الآية التاليةُ من بعد : ﴿ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا ﴾ (النساء: ٧٢) [١]

---

(١) أردت بقولي التقارب الصوتي بين « الثبات » الذي هو ضد الزوال ، و« ثبات » جمع « ثبة » دفع التوهم أنّـي أذهب إلى أنهما من مادة واحدة .

كلا . لكل مادته :

كلمة « الثّبات » التي ضدها « الزوال » صحيحة غير معتلة لامها « تاء » (مثناة فوقية) فهي من ثبت . بمعنى استقرّ . =



وفي التقديم هنا تدرجٌ في اكتمال الاجتماع ، فإن الشأن أن يخرج الناسُ جماعات جماعات لا جماعة واحدة ، لما يعتري بعضهم ما يمكن أن يجعله محجوزًا عن المسارعة من حال أهلٍ أو حال عدة أو حال صحة ، فإن زالت الحال بادر فلحق ، فتحقق من بعد مدلول « جميعًا » الكمي .

وفي آية الطعام جاء البيان بقوله : ﴿ أَشْتَاتًا ﴾ ففيه إشارة إلى أن يكون الطاعم مفردًا ، فهذا يتحقق بِه الأمر ، بخلاف أمر النفرة للجهاد فهو يتحقق بمجموعة قليلة ، ولا يتحقق بنفرة فرد فرد .

وقدم ﴿ جَمِيعًا ﴾ إشارة إلى يسر تحقق ذلك أولا ، وإلى أن هذا الاجتماع على هذا الفعل « الطعام » أبرك وأكثر نفعًا حسيًّا ومعنويا ، ففي الاجتماع على الطعام تآلف نفسي ، واستشعار بمعنى التساوي ، فلا يستقذر الغني الفقير ، والسريّ الشريف العبد القن ، فكلهم على طعامٍ ، فتطعم أجسادهم وقلوبهم .

وهذا من المعاني التثقيفية التي تفيض من كمال حسن اختيار الكلمة وموقعها . وهو باب جليلٌ وسيعٌ في بيان الوحي .

* * *

وقد تأتى « جميع » في القرآن الكريم ودلالتها دلالةُ « كل » بمعونة السِّياق والقرائن ، كما في قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ : ﴿ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الأعراف:١٢٤) .

= ﴿ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٥٠)

وكلمة (ثُبات) في آية « النساء » جمع « ثُبة » معتلة « اللام » فهي يائية .

بين الكلمتين تقاربٌ صوتيٌّ يمكن أن يستحضر في العقل بواحدٍ مدلولَ الآخر ، فدواعي الاستدعاء كثيرة ليست بالمقصورة على التقارب أو التراحم الاشتقاقي .



وقوله تَعالَى جَدُّه : ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٣٩) .

ظاهرٌ أن ﴿ أَجْمَعِينَ ﴾ بمعنى «كلهم» وإن كان يحتمل معنى الاجتماع احتمالا غيرَ ظاهرٍ ، فمنْ يحكى القرآنُ الكريمُ عنهم لا يتأتى الفعل منهم على جهة الإحاطة الجمعية .

المهم أن «جميع» تأتي لإرادة الإحاطة بالأفراد وأن الأجزاء مجتمعة ، ويلزم هذا إرادة المجموع .

وهذا تجده ظاهرًا في قَولِ الله ﷻ : ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٨) .

ليس يخفى عليك أن معنى الكلية أي الإحاطة العددية هو المعنى المتسق مع النصّ ، فهو صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم لم يرسل إلى الناس دفعة واحدة ، بل أرسل إلى كل النّاسِ في كلّ عصر ومصرٍ ، فكأنه قيل : إني رسُول الله إليكم كلكم ، ولكن البيان آثر قوله : ﴿ جَمِيعًا ﴾ إيماءً إلى أن يكون وإن تنوعت أمصارهم وأعصارهم كالمجتمعين في مصر وعصر ، لايؤثر تنوع أمصارهم وتنوع أعصارهم على اجتماعهم على كلمة سواء ، فهم في القرن الخامس عشر من الهجرة مجتمعون على سنة النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ وهديه اجتماع صحابته عليْه .

﴿ لَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِى قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍۭ ۚ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ (الحشر:١٤)

* * *

٣- **ومن صيغ العموم** : « كافّة »، و« قاطبة »، و« عامّة »، و« معشر » و« سائر » الثلاثةُ الأُول لا تضاف ، وقيل : إن كافّة تضاف .

قال ﷻ : ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ** ﴾ (البقرة:٢٠٨) (١)

---

(١) يحتمل أن يكون قوله « كافة » لعموم الداخلين المخاطبين بالدّخول ، ويحتمل أن يكون لعموم المدخول فيه ، ويمكن أن يكون حالا منهما معا .

وقوله « السلم فيه قراءتان : السِّلْم » بكسر السين المهملة ، فتحتمل معنى المسالمة كما في قول زهير :

وقدْ قُلْتُما إنْ نُدْركِ السِّلْمَ وَاسِعا   بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الأمْرِ نَسْلمِ

ومعنى الإسلام ، كما في قول امرئ القيس بن عابس الكندي في قضية ردة قومه :

دَعَوْت عشيرتي للسِّلْم لَمَّا   رأيتهمو تَوَلَّوْا مُدبرينا

فلستُ مبدِّلاً بالله ربا   ولا مستبدلاً بالسَّلم دينا

ويؤيده قوله : ﴿ **وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ** ﴾ (البقرة:١٦٨) وقد يعكرعليه أن المخاطب هم الذين آمنوا ، فيكون المعنى يا أيُّها الذين آمنوا ادخلوا في الإسلام .

وهذا قد يدفع بأن المخاطب هم الذين آمنوا بدين موسى أو بدين عيسى عليهما السلام ممن كان في زمن البعثة .

أو يكون المعنى كما في ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا** ﴾ (النساء:١٣٦)

أي يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا في الإسلام بظاهركم وباطنكم ، ولا تتبعُوا خطوات الشيطان فتأمنوا بألسنتكم وحدها ، ولاسيما أنها وردت في سياق النفاق ، ﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ** ﴾ (البقرة:٢٠٤)

ويمكن حمله على المعنيين ، فيكون من قبيل المشترك عند من يجيز إرادة معانيه في سياقٍ واحدٍ ، والقراءة الأخرى : « السَّلِم » بفتح السين المهملة على معنى المسالمة .

وقال : ﴿ ... وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة:٣٦)

أمّا كلِمةُ « معشر » فتراها في قول الله ﷻ :

﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ﴾ (الأنعام:١٢٨)

* * *

أمّا كلمة « سائر » فإنْ كانت مأخوذة من سُور المدينة فدلالتُها على العمومِ غيرُمنازع فيها ، كما فيما رواه الشيخان في فضائل الصّحابة بسنديهما عَنْ أَبِى مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ : « . . . فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ » .

فالسياق ظهر منه أن المعنى على جميع الطعام .

ومثله ما رواه البخاري في كتاب « الهبة » بسنده عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ عَامِرٍ قَالَ : سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ رضي الله عنهما وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ : أَعْطَانِى أَبِى عَطِيَّةً ، فَقَالَتْ عَمْرَةُ بِنْتُ رَوَاحَةَ : لاَ أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ : إِنِّى أَعْطَيْتُ ابْنِى مِنْ عَمْرَةَ بِنْتِ رَوَاحَةَ عَطِيَّةً ، فَأَمَرَتْنِى أَنْ أُشْهِدَكَ يَا رَسُولَ اللهِ . قَالَ : « أَعْطَيْتَ سَائِرَ وَلَدِكَ مِثْلَ هَذَا ». قَالَ : لاَ . قَالَ : « فَاتَّقُوا اللَّهَ ، وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلاَدِكُمْ ». قَالَ : فَرَجَعَ فَرَدَّ عَطِيَّتَهُ . [1]

---

(١) هذا حديثٌ عظيم النّفعِ في تحقيق السلام الاجتماعي بين أبناء الأسرة الواحدة ، فبهذا السلام الاجتماعي المنبعثِ من نفسٍ رضيّة يتحقق معنى كلمة (أسرة) : الاجتماع والتماسك والاتحاد ، فهي مشتقة من الأسر الذي هو الشد بالقيد ، فكأن الرحم الناشب فيهم هو ما يشد بعضهم إلى بعض ، ولذا كانت الإساءة إلى هذه الرحم قطعا لها كمثل قطع الحبل الذي يشد ما يؤسر به . =

= إذا فرق الآباء بين أولادهم في العطية بغير ما ضرورة شرعية ، وبغير رضوان من بقية الأولاد لن تثمر هذه العطية إلا حرجًا في قلوب بعض الذين فضّل عليْهم غيرهم .

ولهذا جاء في رواية للبخاري في باب الشهادات بسنده عَنِ الشَّعْبِىِّ عَنِ النُّعْمَانِ ابْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنهما قَالَ : سَأَلَتْ أُمِّى أَبِى بَعْضَ الْمَوْهِبَةِ لِى مِنْ مَالِهِ ، ثُمَّ بَدَا لَهُ فَوَهَبَهَا لِى فَقَالَتْ : لاَ أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ النَّبِىَّ ﷺ ، فَأَخَذَ بِيَدِى وَأَنَا غُلاَمٌ ، فَأَتَى بِىَ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ : إِنَّ أُمَّهُ بِنْتَ رَوَاحَةَ سَأَلَتْنِى بَعْضَ الْمَوْهِبَةِ لِهَذَا ، قَالَ : « أَلَكَ وَلَدٌ سِوَاهُ » . قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَأُرَاهُ قَالَ : « لاَ تُشْهِدْنِى عَلَى جَوْرٍ ».

وَقَالَ أَبُو حَرِيزٍ عَنِ الشَّعْبِىِّ : « لاَ أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ » .

تأمل قوله ﷺ : « لا تشهدني على جور » وفي رواية لأحمد في مسنده من حديث مُحَمَّدِ بْنِ أَبِى عَدِىٍّ عَنْ دَاوُدَ عَنِ الشَّعْبِىِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ : حَمَلَنِى أَبِى بَشِيرُ ابْنُ سَعْدٍ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْهَدْ أَنِّى قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا شَيْئاً سَمَّاهُ . قَالَ فَقَالَ : « أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَ مِثْلَ الَّذِى نَحَلْتَ النُّعْمَانَ ». قَالَ : لاَ . قَالَ : « فَأَشْهِدْ غَيْرِى » . ثُمَّ قَالَ : « أَلَيْسَ يَسُرُّكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِى الْبِرِّ سَوَاءً » . قَالَ : بَلَى . قَالَ : « فَلاَ إِذاً » . (حديث رقم : ١٨٨٦٣)

قوله : (أشهد غيري) لا يعني الإذن له بإشهاد غيره ، بل في هذا مزيد تنفير من أن يقدم أحد على الشهادة عليه ، فمنذا الذي يشهد على ما رفض رسول الله ﷺ أن يشهد عليه ؟

وهذا واجب الأخذ بِهِ إذا لم يكن هنالك ما يحمل على منح واحدٍ من الأولاد زيادة على ما منح إخوانه ، فإن كان ما يحمل على ذلك ويقتضي ، كأن يكون مُعوقًا جسديا ، أو عقليا ، أو كان أخرقًا خرقًا لايد له فيه ، فحسنُ العمل على تفضِيله بما يحقق له استمرار قضاء حاجات معيشته وكرامته ، ولو أغرى بقية إخوانه بالرضا بها لكان أحسن ، وكان عبد الله بن عمر على ورعه وتشدده في التمسك بهدي رسول الله ﷺ يرى جواز إفضال بعض الولد على بعض . روى البيهقي في كتاب الهبات بسنده عن ابْنِ لَهِيعَةَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الأَشَجِّ عَنْ نَافِعٍ : أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَطَعَ ثَلاَثَةَ أَرْؤُسٍ أَوْ أَرْبَعَةً لِبَعْضِ وَلَدِهِ دُونَ بَعْضٍ . (حديث رقم : ١٢٣٦٣)

والذي هو أهدى أن يسعى الوالدان إلى إغراء بقية الأخوة بالرضوان بتفضيل من يستحقُّ لعذر ، فيكون منْ هذا عظيم النفعِ لكلٍّ .

وممّن ذهب إلى إفادتها معنى «جميع» السيرافي في شرح كتاب سيبويه والجوهري في الصحاح، والجواليقي في شرح أدب الكاتب.

ولم يسْترضِ جمع القول بأنها بمعنى جميع منهم، وابن دريد، وابن الأثير وأبوعمرو بن الصلاح، والحريري في درة الغواص.

والسياق معين معنى الجمع في مواطن عدة كالتي مضت.

وإن كانت (سائر) من السؤر، أي البقية كما فيما رواه أحمد والترمذي، وابن ماجه وابن حبان عن ابن عمر ـ رضيَ اللهُ تعالَى عنْهما ـ أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشرُ نسوةٍ في الجاهلية فأسلمن معه، فقال النبي ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعاً وفَارِقْ سَائِرَهُنَّ». (صححه الألبانيّ)

أى باقيهن، ولا يسْتقيم أن يكون المعْنَى وفارق جميعهنّ.

وكذلك ما رواه البخاري في كتاب «التفسير بسنده عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ، إِنَّا نَجِدُ أَنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الْخَلاَئِقِ عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ. فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (الزمر:٦٧).

فالمعنى على «وبقية الخلائق على إصبع» وغير خفي أن «سائر» إذا لم تسبق بما يدل على بعضٍ من كل بعدها كما في قولك قرأت سائر القرآن الكريم، فالمعنى كل القرآن، وإذا سبقت بذكر بعضٍ ثم جاءت مضافة إلى ما يفيد العموم فهي بمعنى بقية، ففى دلالتها حينئذٍ على العموم منازعةٌ.

واستظهرالشوكاني في «الإرشاد» أنـّها للعموم وإنْ كانت بمعنى الباقي ، لأنَّ المراد بها شمولُ ما دخلت عليه سواء كانتْ بمعنى الجميع أو الباقي [1]

* * *

٤- أسماء الشرط وأسماء الاستفهام ، كلٌّ بحسب معناه :

ويختصُّ منها (أيْ) فإنّها عامّة في كلِّ شيْءٍ، سواءٌ كان من أولِي العلم أو من غيرهم ، فهي بحسبِ ما تضاف إليه ، ويستوى فى هذا أن تكونَ شرطية :

﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء:١١٠)

أو استفهامية ، فإن كانتْ صفة أوحالاً أومنادى فإنّها عند كثيرٍ من أهلِ الْعِلْمِ لا تعُمّ [2]

ومن الاستفهامية : ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ (النمل:٣٨) .

وإن كانت موصولة : ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴾ (مريم:٦٩) في عمومها منازعة [3]

بل ذهب الكيا الطبرى إلى أنها ليست مع صيغ العموم على أى معنى كانت ، محتجا بقوله ﷻ : ﴿ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ (النمل:٣٨) فقال يأتينى ولم يقل يأتونى ، غير أنَّ هذا يمكن دفعه بأنَّ الإفراد مراعاة للفظها .

---

(١) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١١٩ ، والبحر للزركشي ٧٣/٣ ، والإبهاج ٩١/٢ ، ونهاية السول ٦٥/٢

(٢) ينظر : نهاية السّول ٦٥/٢ ، الإرشاد ، ص١١٨

(٣) ينظر : شرح جمع الجوامع ، وحاشية العطار ٣/٢

وذهب آخرون إلى أنَّها ممَّا لا يعمُّ بنفسه ، بل بغيره وعلى النقيض من ذلك القرافيّ ، فقد جعلها عامَّة فيما لم يجعلها فيه الجمهور ، جعلها وهي موصولة ، أوموصوفة في النداء من صيغ العموم .(١)

الحق أن عمومها وهي شرطية أو استفهامية ظاهرٌ وأنَّ مَا يتبادرُ من عدم عمومها وهي كذلك آت من خارجها لا من أصل دلالتها الوضعية .

وأسماء الشرط والاستفهام دالة على العموم .

وذلك ما عليه الجمهور ، وفي تعميم ذلك في كافة أدوات الشرط والاستفهام منازعة ، والأعلى التعميم .(٢)

* * *

٥- الذي والتى ، مفردة أو مثناة أو مجموعة ، وهذا غيرُ قليل في بيان الوحي.(٣)

منْ هذا قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾ (البقرة:٢٦٤) فهذا عامٌّ كلّ مراءٍ .

﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الزمر:٤٢)

﴿ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:١٦)

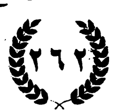
﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الفاتحة:٧)

---

(١) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١١٨ ، ١١٩

(٢) ينظر : تلقيح الفهوم ، ص٢٥٧-٣٢٦

(٣) المرجع السابق ، ص٣٨٣-٣٩٤



﴿ وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾

(النساء:١٥)

وأما «من» ، و«ما» الموصولتان ففى عمومها منازعة .[1]

والأقوى دلالتها على العموم بدليل قوله ﷻ : ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٩٩) فقد أكد دلالة (من) بقوله (كُلُّهمْ جَمِيعاً)

* * *

ثانيا : ما كان عامًّا لغيره :

أى : يستفاد عمومه من اللغة بقرينة وضميمة ، وهو نوعان :

- ما كانت قرينةُ عمومِه متّصلة
- وما كانت قرينةُ عمومِه منفصلة .

الأول :

ذو القرينة المتصلة هو المعرف بلام الجنس خاصة .

بيانه :

التعريف هو الإشارة إلى أنَّ مدلول اللفظ معهودٌ معلومٌ متعينٌ حاضرٌ في ذهن السَّامع كحضوره وتعيُّنه فى ذهن المتكلم ، وهذه الإشارة إلى تعين المدلول وحضوره إما أن تكون بجوهر اللفظ ، وإما بخارج عنه ، إن كانت بجوهر فهو العلم ، سواء كان علم جنس «أسامة» أو شخص «زيد» وإن كانت بخارج فهو بقية المعارف ، ومنها ما كان باللام .

---

(١) ينظر : شرح الكوكب المنير ، ص٣٥١ ، ونهاية السول ٩٦/٢ ، شرح جمع الجوامع ٣/٢ ، وتلقيح الفهوم ، ص٢٥٧

هذه اللام إذا دخلت على اسم ، فإما أن يشار بها إلى حصة معينة من مسمًّى الاسم ، فتكون للعهد ، وهو المقابل للعلم الشخصى في القسم الأول ، كزيد ، وذلك كما في قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النور:٣٥)

وإما أن يشار بها إلى مسمى الاسم دون تعيين حصة من مسماه ، وتسمى « لام الجنس » وهذا المسمى إنْ قصد من حيث هو سميت « لام الحقيقة » نحو : « الرجل أقوى من المرأة » .

وإن قصد من حيث تحققه في ضمن أفراده كلها سميت « لام الاستغراق » نحو: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (المؤمنون:١).

وإن قصد تحققه في ضمن أى فرد من أفراده دون تعيين سميت « لام العهد الذهنى » وهو يقابل النكرة نحو : « ادخل السوق » أى : أى سوق [(١)]

مِمَّا سَبَقَ يتبَيَّنُ أنَّ « اللامَ » الّتي لِلْعَهْدِ لا تُفِيدُ الْعُمومَ ، والتِي للجنْسِ بنوعيْهِ: الْحقِيقة والاستِغراق تفيدُه . [(٢)]

والراجح عنْد أهلِ الْعِلْمِ أنّـه لافَرقَ بَيْنَ الجمعِ الْمعرّفِ بلامِ الْجنسِ ، والمفرد المعرف بها وما فى ذلك من منازعةٍ لا تقوى . [(٣)]

---

(١) ينظر : التلويح ٩٦/١ ، السيد على الكشاف ٤٩/١ ، ٥٠

(٢) ينظر : الفروق للقرافي ٢٤/٢ ، والتمهيد للأسنوي ، ص٣٢٧ ، والمعتمد ٢٢٥/١ ، وأصول السرخسي ١٥٤/١

(٣) ينظر : نهاية السول ٦٦/٢ ، التمهيد ، ص٣١٠ ، القواعد لابن اللحام ، ص١٩٤

وكذلك لا فرق بين أنواع الجموع ، ومن فرق لم يُصبْ[1]

أمَّا الجمع المنكر فالراجح أنّـه لا يدل على العموم ، بل يحمل على أول درجات الجمع : الثلاثة ، وذلك أنه يحتمل كل أنواع العدد فلا يدل على الاستغراق وكذلك لا يحسن الاستثناء منه ، وجعله غير دال على العموم هو الموافق لمذهب أهل العربية .[2]

وما ذهب إليه بعض الحنابلة والشافعيّة من دلالته على العموم مذهب ضعيف ، وآية ذلك قبح الاستثناء منه ، فلا يخفى فرق ما بين : « جاء القوم إلا خالدا» و« جاء قوم إلا خالدا» [3]

* * *

الثاني :

ذو القرينة المنفصلة وهي نوعان : الإضافة ، والنفى :

(أ) الإضافة : إما أن يكون المضاف مفردا أو جمعا ، فإن يكُنْ جمعا فهو يفيد العموم ، مثل « عبيد زيد» فإنه يستغرقهم .

وآيته حسن توكيده بكل « جاء طلاب العلم كلهم» ، وقوله سبحانه وتعالى :
﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴾ (طه:٥٦)
وحسن الاستثناء منه .[4]

---

(١) ينظر : شرح الكوكب المنير ، ص٣٥٣ ، والمسودة ، ص٩٦

(٢) ينظر : العطار على جمع الجوامع ٥/٢ ، والمسودة ، ص٩٦ ، شرح الكوكب المنير ، ص٣٥٧ ، فواتح الرحموت ٢٦٨/١

(٣) ينظر : المعتمد ٢٢٩/١ ، العضد على المختصر ، ومعه حاشية السعد ١٠٠/٢ ، ونهاية السول ٦٩/٢ ، والتمهيد ، ص٣١٦ ، والمسودة ، ص٩٦

(٤) ينظر : نهاية السّول ٦٦/٢ ، الإبهاج ١٠١/٢

وإن كان مفردا ، فالأقوى أنه يدل على العموم بدليل قول الله ﷻ : ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل:١٨) .

وهو مذهب أحمد تبعا لسيدنا علي وابن عباس ، والراجح من مذهب الشافعية وجمهورُ الْحنَفِيّة .

وذهب القرافي وبعض الشافعية والحنفية إلى أنه لا يعم [(١)] .

(ب) النَّفي وما في معناه : إذا دخل النفي على النكرة أفاد عمومها ، ولا فرق بين أن يباشرها أو يباشر عاملها ، المهم أن تكون هي في سياقه وحيزه .

وآية إفادته عموم مدلولها صحة الاستثناء منها: «ما قام أحد إلا محمدا» وإتيان قوله : «لا إله إلا الله» نفيا لدعوى من ادعى ألوهية سواه سُبحَانَهُ وَبِحَمدِهِ[(٢)]

* * *

نوع دلالة النَّكرة على العموم في سياق النفي :

ودِلالةُ النكرة في سِياقِ النّفيِ عَلَى العمومِ وضعيَّة مطابقيّة عند الشّافعيّةِ وبعضِ المالكيِّة كالقرافِيِّ ، فاللّفظُ وُضعَ لِسلبِ كلِّ فرْدٍ بيْن الأفْرادِ بالمُطابقيَّة ، بدليلِ صحَّة الاستثناءِ من هذه الصيغة بالاتفاق ، فدلَّ علَى تناوُلِها كلَّ فرْدٍ .

وذَهبَ الحنَفِيَّةُ وبعضُ الشّافعيّة كالتّقيِّ السُّبكيِّ إلى أنّ دلالتها عقليّة لُزوميّة ، إذ العُموم لمْ يحصلْ بِذات النّكرةِ ، بلْ لأنّ حرْفَ النَّفي اقْتضَى نفْيَ الماهِيّة الكُلِّيَّة ، ونَفْيُ الأعَمِّ يَلْزَمُ مِنْه نَفْيُ الأخَصِّ ، فحَصلتِ الكُلّيّة بطريقِ اللزومِ ، لا أنَّ اللفظَ موضوعٌ فِي اللغةِ للسّالبةِ الكُلِّيّةِ [(٣)] .

* * *

---

(١) ينظر: نهاية السّول ٢/٦٦ ، والقواعد لابن اللحام، ص٢٠٠ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٣٥٥

(٢) ينظر : الإبهاج ٢/ ١٠٣ ، وإرشاد الفحول ، ص١١٩

(٣)ينظر : أصول السرخسي ١/ ١٦٠ ، والإبهاج ١/١٠٦ ، والبحر المحيط للزركشي ٣/١١٤.



مستوى دلالتها وضوحًا وقوة :

ودلالةُ النّكرة في سياقِ النفي ليست على مستوًى واحدٍ من الوضوح والقوة ، بل هي تتفاوَتُ بتفاوتِ خصائصِ التّراكيبِ والسياقِ ، فتكونُ حينًا منْ قبيلِ « الظَّاهر » الذي يحتمل غيرها ،وحينا من قبيل « النص » الذي لا يحتمل غيرها .

إذا كانت النكرة الواقعة فى سياق النفى ممَّا تقع في الإيجاب نحو « رجل » ، فإنها إذا وقعت في سياق النفى ولم يك معها ما يقطع بالاستغراق بأن دلالتها على العموم تكون من قبيل « الظّاهر » لا « النّصّ» نحو: « ما جاءنى رجلٌ » ، فالظاهرُ عمومُ النّفى عنْ كلِّ رجلٍ ، ولكنّه يحتملُ أن يكون المرادُ نفيَ الوحدةِ ، لا نفي الجنْسِ كلّه ، ولذا يصحّ : ما جاءنى رجلٌ بلْ رجلان ـ فإذا أدْخلت « من » على النّكرة وقلت :« ما جاءِني مِن رجلٍ » فإنَّ دِلالتَه على العُموم حينئذٍ من قبيلِ « النّصِّ » ، ولايحتملُ معنَى الوحدةِ ولا يستقيمُ أن تقولَ : « ما جاءِني مِن رجل بل رجلان» فكانتْ « مِنْ» دالَّةً علَى تنْصِيصِ العُموم ، وبذلك تكونُ « مِنْ» غيرَ مُؤسِّسةٍ للعمومِ بل ناصَّة عليه وهومذهب سيبويه ، ولهذا نصَّ على جوازِ مخالفةِ العمومِ ، وعليه ابنُ مالكٍ من النحاةِ والتّقي السبكي من الأصوليين[1].

وذكر الأسنويُّ أن المبرِّد يذهب إلى أنّ : « ما جاءنى رجلٌ» ليس للعمومِ ، وادَّعى الأسنويّ أنّ عبد القاهر قد تبعَه عليه في أول شرح الإيضاح .[2]

---

(١) ينظر : تسهيل الفوائد لابن مالك ، ص١٤٤ ، وشرح المفصّل لابن يعيش ١٣/٨، ١٣٧ ، مغني اللبيب ١٦/٢ ، وشرح الأشموني ، ومعه حاشية الصبان عليه ٢٢١/٢ ، والإبهاج ١٠٤/٢ ، والبحر المحيط للزركشي ١١/٣-١١٢ ، وإرشاد الفحول ، ص١١٩ .

(٢) ينظر : نهاية السول ٦٧/٢ ، والتمهيد ، ص٣١٩ ، والبحر للزركشي ١١١/٣ .

وليس الأمر كما زعمه «الأسنوى» من مذهب «عبد القاهر» ، فإنّ «عبد القاهر» لمْ يقلْ بعدمِ دِلالة «ما جاءنى رجلٌ» على العمومِ ، بل نفَى وجوب دِلالته عليْه : يقول «عبد القاهر»: «تقولُ ما جاءنى رجلٌ» ، فلا يوجب استغراق الجنس [كذا] حتَّى يجوز أن تقولَ : «ما جاءنى رجلٌ بل أكثر» فإذا أدخلْت «مِن» فقلتَ : «ما جاءني مِن رجل»، أفادتْ استغراقَ الجنس حتى لا يجوز أن تقول : «ما جاءنى من رجل بل أكثر» [(١)]

وقدْ زاد ابن اللحام على الأسنويّ ، فنقل نصَّ عبد القاهر محرَّفًا ـ ومَا هو بنصِّ عبْدِ الْقاهر ، بل هو مَا فهم ابنُ اللّحام نفسُه مِنْ كلامِ عبدِ القاهِر[(٢)].

ومثلُ هذا ما وقع فيه الشهابُ الخفاجِيّ حين ذكر أنَّ ابن مالك في كتاب «التسهيل» ذهبَ إلى أنَّه إذا كانت النكرة بعد (مِنْ) ممَّا لا يستعملُ إلا في النفي العامّ كـ«أحد» كانتْ «مِنْ» لتأكيدِ الاستغراقِ ، وإذا كانت النّكرةُ ممَّا يجوزُ أن يُراد بها الاستغراقُ وغيرُه كانتْ «من» هِي الدّالةُ على الاستغراقِ نحْو : «ما جاءنى مِنْ رجلٍ» .[(٣)]

كأنّه يقول : إنّ «ما جاءنى رجلٌ» لا يدلُّ على العموم ، وليس كما فهِم الخفاجِي ، فابن مالكٍ قال في كتابِهِ «التسهيل»: «وتَزْدادُ لتنْصيصِ العُموم ، أوْلِمجرّد التّوكيدِ بعْد نفيّ أوْ شِبهِهِ ، جارّةً نَكِرَةً . . .» .[(٤)]

---

(١) ينظر : المقتصد في شرح الإيضاح ٨٩/١

(٢) ينظر : القواعد والفوائد الأصوليّة لابن اللحام /٢٠٢

(٣) ينظر : عناية القاضي على أنوار التنزيل للشهاب ١٩/٢

(٤) ينظر : تسهيل الفوائد لابن مالك ، ص١٤٤



«ابن مالكٍ» كما ترَى لمْ يقل بتأسيسِها العموم فِي «ما جاءَني مِن رجلٍ» ، بلْ هي ناصّة عليْه ، أيْ : تُحيلُ دِلالةَ الْعُمُومِ المُؤسّسةَ مِنْ غَيْرِهَا مِنْ مُسْتَوَى الظّهورِ إلَى مُسْتَوى النَّصيَّةِ ، ولذا قال بعْدها أوْ لِمجرّد التّوكيدِ ، أيْ : أنّها لا تنصّ عليه في «ما جاءنى من رجل» بلْ تؤكده .

أمَّا إذا كانت النّكرة الواقعةً فى سياق النَّفى ممَّا لا يكونُ فى غيرِ نفْيٍ أو ما فِي معناه كأحَدْ ، وديَّار ، فإنَّ دِلالةَ العُمومِ فيها من قبيلِ «النَّص» ، بحيثُ لا تحتملُ غيره

وتأتي (مِن) مؤكّدة لا مؤسّسة ولا مُنصِّصة ، فإذا قال : «ما جاءَني مِنْ أحدٍ» كانَتْ دِلالتُه عَلَى العُمومِ «نصًّا» كَما هِي فِى «ما جَاءَني مِنْ أحدٍ» ، وذلِك لأنّ «أحَد» لِلعمومِ نصًّا ، وهِيَ لَنْ تكونَ في غيرِ مساقِ نفيٍ أوْ ما فِي معناه ، بخلاف «رجُل» فمن زائدة لا محالةَ معَ (أحد) ، ولذَا لا يرى سيبويهِ زيادة (مِنْ) في الواجِب ، لا تقولُ: «جاءِني مِنْ رجلٍ» كما لا تقولُ : «جاءِني مِنْ أحدٍ» ؛ لأنَّ استغراقَ الجنسِ في الواجبِ محالٌ ، إذْ لا يتصورُ مجِيءُ جميعِ النّاس ، ويتصوّر ذلِك في طرفِ النّفيِ [1].

---

(١) ينظر : شرح المفصّل لابن يعيش ٨/١٣ ، مكتبة المتنبي ، القاهرة .

وهنا تحسن الإشارة إلى أنّ قوله : «لايتصور مجيءُ جميع النّاسِ» إنما هو إذا ما كان الاستغراق مطلقًا غير مقيد بسياق ومقام ، أمَّا إذا كان مقيّدًا بسياقٍ ومقام فالأمر متصور ، وقد نبه عبد القاهر في الدلائل إلى أننا في مثل هذا إنما نتكلم فيٍ ضوء السياق والمقام ، فإذا قلت : ما محمّد إلا عالم ، فأنا لا أنفي عنه كل صفة غير العلم ، فالاستغراق المطلق للمنفي (كل ما عدا الصفة المذكورة) غير مراد ، بل هو مقيد بالسياق ، أي أننا ننفي عنه الأوصاف التي تنافي العلم ، أو تشاركه في جنسه ، أمّا أنه تاجر أو والدٌ أو ابن أو طويل ونحو ذلك فلا يقال ، ينظر : الدلائل ، ص ٣٤٦ ، ط . شاكر .

وقد تكونُ قرينةُ عمومِ النكرة المنفية ظاهرةً إعرابيّة ، كما في نحو : «لا إِلَهَ إلاَّ اللهُ» و«لا رجلَ فِي الدّار» بالبناءِ على الفتح ، حيث تكون «لا» نافية للجنس ، ذلك أنَّ النكرة نحو : «رجل» يشتملُ على الجنسِ كلِّه من طريق البدلِ ، فأنت تقول : «جاءنِي رجلٌ» فيصلح لكلّ واحدِ من الأمَّة ، فيكونُ زيداً أو عَمرا أوْ بكرًا ، ولايكونُ لأكثرَ مِن واحدٍ ، فإذا دخلَ عليها «لا» استغرقتِ الجنس، وكذلك قولُك: «لا رجل في الدار» قد اشتمل النّفيِ على كلّ رجلٍ ، فلايجوز أن تقولَ : «لارجلَ في الدّارِ بلْ رجلان»[1] فالبناءُ على الفتح آيةُ التّنصيص ـ لا التأسيسِ ـ على العموم ، غير أنّـه ليس في قوة ظهورِ دلالة «مِن» عليه لاحتياجِ إدراك دِلالته إلى معرفةِ العلاقةِ بينه وبين الدِّلالـة على الجنسِ نَفْسِهِ .

وقدُ تكونُ النّكرة ممَّا يستقيمُ مجيئها فى الإيجاب ، وقد جُردت مِن (مِنْ) ولكنّها دلّت على العمومِ نصًّا وهي في حيزِ نفْيٍ لقرينةٍ حالِيّة ، كما في مثلِ قول الله ﷻ : ﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة:٢٣٣) .

و قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ (النساء:٤٠) .

وقوله ﷻ : ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ (الأنبياء:٤٧) . . . . إلخ الآيات ، فقد كان للسياقِ سلطانٌ قاهر باهر هنا ، فلا يستقيم معه إلا القولُ بالعموم قطعًا ، بحيث لا يتطرقُ إليه أدنى احتمال للتخصيص .

ودِلالة السياق هنا أقوى مِن دلالة «من» ، ودلالة البناء على الفتح مع «لا» النافية ، فهو كما يقول «ابن القيم» :

«منْ أعظمِ القرائنِ الدَّالة على مُراد المتكلم ، فمن أهمَلهَ غلطَ في نظره ، وغالط في مناظرته»[2].

* * *

(١) ينظر : المقتصد لعبد القاهر ٢/٧٩٩

(٢) ينظر : بدائع الفوائد ٤/٩



وإذا وقعت النكـرة فى سياق مـا هو فِي قوة النفى كالنهي ، كما في قـول الله ـ جلّ ثناؤُه ـ :

﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ﴾ (هود: ٨١)

أو الاستفهام الإنكاريّ ، كما في قوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ :

﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًۢا ﴾

(مريم: ٩٨)

وقَوْلِهِ ﷻ : ﴿ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ (مريم: ٦٥)

فإنّها تأخذ دِلالتها على العموم كالتى كانت لها فى سياق النّفْيِ الصَّريح ، ولذا يجعلُ النحاة النّهي والاستفهامَ من مسوغات الابتداءِ بالنكرة كالنفيِ ، وكذلك البلاغيون يجعلونهما في قوة النفى في باب القصر[1].

وكذلك إذا وقعت النّكرةُ في سياق الشّرطِ فإنّها تكونُ للعموم عند كثير من الأصوليّين ، ودليلُه قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة: ٦)

وقوله ﷻ : ﴿ فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾ (مريم: ٢٦)

وقول الشاعر زهير بن أبي سُلْمَى :

ومَهما تكُنْ عندَ امْـرِئ مِـنْ خَلِيقَـةٍ   وَإِنْ خَالَها تَخْفَى عَلَـى النّـاسِ تُعْلَـمِ

---

(١) ينظر : المسودة لآل تيمية ، ص٩١ ، بدائع الفوائد ٤/٢ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٣٥٥ ، وإرشاد الفحول ، ص١١٩

وذلك أنّ في الشّرط معنى النّفيِ لكونِه تعليقَ أمرٍلم يوجدْ على أمرٍلم يوجد أيضًا [(١)].

وقد تأتي النكرةُ في سياق إثباتٍ فتفيدُ العموم حين يكونُ القصدُ بها الامتنانَ ؛ لأنّ الذي يتناسقُ مع الامتنان معنى العمومِ فيها[(٢)].

من هذا قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ** ﴾ (الرحمن:١٠،١١) يقول الزمخشري : « فاكهة : ضروب مما يتفكه به »[(٣)] فجعلها عامة .

وكذلك قوله عز وجل : ﴿ **فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ** ﴾ (الرحمن:٦٨)

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ **لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً ۝ فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ** ﴾ (الغاشية:١١،١٢) أي : عيون في غاية الكثرة تجرى مياهها [(٤)] .

وقد يأتى السياقُ لقصدٍ آخرَ غيرِ الامتنانِ كالتخويف أو التهديد أو التّأنيب ، أوْ غيرِ ذلك ممَّا تَتلاءمُ معه دِلالة العموم والشمول ، منْ ذلك قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ :

﴿ **وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ۝ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ** ﴾

(التكوير:١٢-١٤)

جاء تنكِيرُ المُسندِ إِلَيْهِ « نفس» هنا ليفيدَ الشُّمول والعموم ، أى : علمت كل نفس ، يقول الزمخشري : « فإن قلت : كلُّ نفسٍ تعلمُ ما أُحضرت ، كقوله سبحانه وتعالى :

---

(١) ينظر : المسودة ، ص٩٤ ، والتمهيد ، ص٣٢٤ ، شرح الكوكب المنير ، ص٢٥٧ ، والقواعد والفوائد ، ص٢٠٤

(٢) ينظر : شرح الكوكب المنير ، ص٢٥٦ ، والقواعد والفوائد الأصولية ، ص٢٠٤

(٣) ينظر : الكشاف ، ص١٠٧٠

(٤) ينظر : المرجع السابق ، ص١١٩٨

﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ﴾ (آل عمران:٣٠) لا نفس واحدة ، فما معنى قوله : (عَلِمَتْ نَفْسٌ) ؟

قلت : هو من عَكسُ كلامِهم الّذي يقصدون به الإفراطَ فيما يُعكسُ عنه .

ومنْه قوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ : ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ﴾ (الحجر:٢)

ومعناه : معْنَى « كَم » ، وأبلغ منه .[١]

وقول القائل : قَدْ أَتْرُكُ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ .

وتقولُ لبعضِ قوّادِ العساكِر : كمْ عندك مِن الفرسانِ ؟ فيقول: ربَّ فارسٍ عندي ، أوْ لا تعدمُ عندِي فارساً ، وعنده المقانِبُ[٢] ، وقصده بذلك التّمادي في تكثير فرسانِه ، ولكنّه أرادَ إظهارَ براءتِه من التّزيد ، وأنّه ممّن يقلّل كثيرَ ما عنده ، فضلاً أن يتزيّد ، فجاء بلفظ التّقليل ، ففُهم منْه معنى الكثرةِ على الصِّحة واليقين» .[٣]

فهذا من قبيل القلبُ في الدِّلالة يعادِلُه مايعرفُ بالقلبِ فِي التّركيب ، وهو الذي يأتي للمبالغة في إبرازِ أنّ ما يريده المتكلم بالغ الوضوح ، وأنّ السّامع لن يخفى عليه المرادُ ، وإن جاءه النظم على غير المعهود .

---

(١) أي : أكثر مبالغة فِي الدِّلالة عَلَى الكثرة ، لا أكثرُ بلاغَةً ، فلكلٍّ مقامُه .

(٢) المقانِب جمع « مقنت» وهم الجماعة من الفرسان دون المئة تجتمع للغارة .

(٣) ينظر : الكشاف ، ص١١٨٣

لم يرتض «أبو حيان» الذهاب إلى أن قد للتكثير كـ « كم» ، وذهب إلى أن التكثير لا يفهم من {قَدْ} ، وإنما يفهم من سياق الكلام ، لأنه لا يحصل الفخر والمدح بقتل قرن واحد ولا بالكرم مرّة واحدة ، وإنما يحصلان بكثرة وقوع ذلك . ينظر : تفسير البحر المحيط : ١١٠/٤ .

فلمّا كان ظاهرُ التّنكيرِ التقليلَ والاحتقارَ أَتَى به في هذا السِّياقِ لِيقلبَ ظهورُه في هذا المعنى إلى جلائِه فيما هُو ضدَّه ، فجعلَه للتّكثير والعمومِ والشُّمول ، وفي هذا من المبالغة في الدِّلالة ما فيه .

والبلاغيُّون نصُّوا على هذَا المعْنى فى خصائصِ تنْكيرِ المسْند إِليه ، فجعلُوا مِن معانِيه التّعظيمَ أوالتكثيرَ أولهما معا .(1)

وممَّا كان لهما قول الله ﷻ : ﴿ **وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ** ﴾ (فاطر:٤)

أيْ ذَوُو عدَدٍ كثيرٍ وآياتٍ عظيمةٍ ، وفِي هذا تأنيسٌ وتطيبٌ لقلْبِه ﷺ وبيانٌ أنّ قومَه ليسوا ببدْعٍ فِي هذا .(2)

وهذا يؤكد لنا اعتدادَ الأُصوليّين بِسُلطانِ السِّياق على دِلالة الألفاظ ، وأنّه قد يفجِّر من الأَحجارِ أَنهارًا ، ومِن القُوّة ضَعفًا ، ومِن التّحقيرِ تعظيمًا ، ومِنَ التّقليلِ تكثيرًا ، ومِنَ الخصوصِ عمومًا .

ومِنْ هُنا كانتْ مُلاحظةُ السِّياقِ وقرائنِ الأحْوالِ والمُلابساتِ مِنْ هُمومِ الأُصوليين فِي فَهْمِهِمْ دِلالةَ النُّصوصِ .

---

(١) ينظر : الكشاف ، ص٨٨١ ، والتبيان للطيبي ، ص٨٥ ، والمطول ، ص٢٥٣

(٢) ومن البديعِ أن جاء البيان بـ(إنْ) فِي تكذِيبِه ، وبـ(قد) في تكذيب الأمم الأخرى رسلهم ، وكأنّ في هذا إشارة إلى أنَّ جَمْهَرَةَ قومِه لا يكذبونه أي لاينسبونَه إلى الكذبِ إلا قليلٌ منهم ، فمن لم يتبعه يعلَم صِدْقَهُ : ﴿ **قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ** ﴾ (الأنعام:٣٣)

وهذا من لطيف المواساة لرسول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ ففيه بيانٌ له أنّه لم يُقصّر في تبليغه ، فقد أدى أداء يقيم الرسالة في عقلِ كلّ سامعٍ ، فلم يكن إعراضُهم من تقصِيرٍ في تبليغه بل ذلك أمرٌ راجعٌ إليْهم ، ومن أبى أن يطيع من بعد كمال بيان ، فلا يُؤسَى عليْه ، فليس هو بأهل لأن يؤسَى عليْهم ، فحقُّ الأسَى أن يُوضع في محلّه ، وأولئك ليسُوا له بأهلٍ .

وهذا أصل قويم من أصول العقلِ البلاغِيّ ، وكلّ من اتّخذ هذا الأمر فِي تأويلِ النّصّ فإنّه حينئذٍ يكون متخِذًا عقلاً بلاغِيًّا ، ويكونُ تفْكيرُه فِي حالِه تلك منتميًا إلى التّفكير البلاغيّ .(١)

ومِنْ هذا المنطلقِ وعلَى ذلِك الصِّراطِ رأيناهُم يُدخلون في صِيغِ العُمومِ أساليبَ تظهرُ دِلالةُ العُموم فيها ممَّا اكتنفَها مِنَ قرائنَ ، وأحاطَ بِها مِنْ ملابساتٍ وأحوالٍ ، لا مِنْ حاقِّ ألْفاظِها .

* * *

منْ ذلك أسلوبُ نفْيِ المساواةِ بيْن شيْئين كقول الله ﷻ : ﴿ لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ (الحشر: ٢٠)

وقوله ﷻ : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (الزمر: ٩) .

وقولِه ﷻ : ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾ (السجدة: ١٨)

---

(١) الانتماء إلى التفكير البلاغيّ ليس بانتماءِ الأسفارِ بل بمنهاج التفكير ، فقد لايكون السّفر من أسفار علْم البلاغة ، بل من أسفار علم النحوِ أو اللغة أو الأصولِ أو العقيدةِ ، ولكنّ معالجة النصّ فِيه ، ومنهج الفهم يرتكز على أصول التفكير البلاغيّ ، فهو حين إذن ينتسبُ إلى التفكير البلاغيّ ، ولذلك نجد غير قليلٍ من القضايا البلاغية فِي أسفار غيرٍ البلاغيين ، واستخراجها منها ، وإضافتها إلى أسفارِ البلاغة عملٌ جواد .

وقد يكون السفر من أسفار علم البلاغة لكنه يتخذ في مسألة ما منهجًا لا يعتمد على منهاج التفكير البلاغي ، فهو حينئذٍ لايكون منتميًا إلى التفكير البلاغيّ ، كالذي تراه من صنيع البلاغيين في كلامهم فِي أدوات الاستفهام ، فهذا من إقحام العقل اللغوي أو النحوي أو الأصولي أو المنطقيّ أو الفلسفِيّ في العقل البلاغي ، والمقام لايقتضي هذا التوسع ، فغير قليل من كلام البلاغيين المتأخرين في أسفارهم البلاغية لا ينتمي إلى العقل البلاغيّ ، فحسنٌ العمل على تنقية أسفار البلاغيين منه ، أو تنقية الدرس البلاغي المعاصر منه .

فاستمدَّ الشافعية وجمعٌ مِن الأصوليّين والفقهاءِ مِن نَفْيِ المساواةِ بيْن الشيئين عمومَ الاختلافِ بيْنهما بحيثُ لايستويانِ في شيءٍ ، وذلِك لنظرِهم إلى العلاقةِ بيْن الجُملة والتّنكيرِ ، فالنُّحاة على أنَّ الْجملَةَ نكِرةٌ ، ولذا تكونُ صِفَةً للنّكرَةِ إذَا مَا وَقَعَتْ بَعْدَهَا ، وتأسِيسًا عَلَى هذا إذا وقَعَتِ الْجُمْلَةُ فِي سِياقِ النَّفْيِ كَانت دَالّةً عَلَى الْعُمُومِ فَفِي : ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ ﴾ (الحشر: ٢٠) دلّ النّظمُ عَلَى عَدَمِ الْمُسَاوَاةِ بَيْنَهُمَا فِي كلِّ شيْءٍ .

والذي أسْتهدِيه فِي دِلالة هذا الأسلوبِ أنَّ بعضَ السِّياقاتِ قد يكون نفيُ الاستواءِ دالاًّ على العموم دلالةً ظاهرة ، كما فى قول الله ﷻ : ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ ﴾ (المائدة: ١٠٠)

وقوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ﴾ (فصلت: ٣٤)

فمثلُ هذا دِلالتُه علَى عُمومِ انتفاءِ المُساواة جليّ ، أمَّا نحو قوله ﷻ : ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (الحديد: ١٠) .

وقوله ﷻ : ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ٩٥) .

وقوله ﷻ : ﴿ ... قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (الزمر: ٩)

فإنَّ دِلالةَ مِثْلِ هذا على العمومِ لا تظهرُ للبصيرةِ ، بلْ نفيُ المُساواة مقصورٌ على أحوالٍ وصفاتٍ تتعلَّق بِما كانتِ العِبارة بِه عنْهم ، فالأسْمَى أن لا يؤخذَ



الأمرُ اطّرادًا ؛ لأنَّ دِلالته هُنا ليْستْ مِنْ قبيلِ الوضْعيّة المُطابقيَّة ، بلْ مِن قبيلِ اللّزُومية ، بلْ تكادُ تكونُ علَى مَشارِفِ مُسْتَتْبَعاتِ التَّراكِيبِ .

* * *

ومِنَ الأُصُولِيِّين مَنْ يُدْخِلُ فِي صِيَغِ العُمومِ أساليبَ أُخرَى كالْفِعْلِ الواقِع فِي سياقِ النّفيِ أوْ الشَّرطِ ، ولعلهم قاسوه على النكرة لأن الأفعال في حكم النكرة ، ولذا كانت الجمل نكرات ، والنكرة في سياقِ النفيِ أوالشّرطِ تفيدُ الْعمومَ ، وكذلك الفعْلِ المُتعدِّي المحذُوفِ معْمُولُه يفيد عموم معموله ، قال سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ : ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾

(يونس:٢٥)

لم يُقيّد الفعل الأوّل (يدعُو) بمعمولٍ لعموم من يُدعَى إلى الإسلام ، وأمَّا الفعلُ الآخرُ (يَهْدِي) فقيّد لأنّ هداية الإعانة والتّوفيق خاصّة غير عامّة .

وعدّوا أيضًا دِلالةِ الاقْتِضاءِ والإِضْمارِإلَى غيْرِ ذلك ممَّا لَقِيَ مُنازعَةً بالِغةً مِنْ بَعْضِ المُحقّقين فِي دِلالتِه علَى العُمومِ ، بِخلافِ ما ذكرتُه فهُو أقلُّ مُنازعةً ، ومن ثَمَّ آثرت الاكتفاء به مخافة التطويل بذكر كل ما تناولوه ، والمقام يضيق عنه أو به .(١)

* * *

مذاهب العربية في الإبانة بالعامّ :

كان ممّا أبان عنْه الشّافعيّ في «الرسالة» مذاهب العربية في الإبانة بالعام ، ووجه دلالته على أمورٍ متنوعة .

---

(١) ينظر : البحر المحيط للزركشي فصل العموم المعنوي ١٤٦/٣ وما بعدها

قال الشافعي : « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها .

وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا منه عن آخره .

وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاما ظاهرا يراد به الخاص . . . . .

فكل هذا موجود علمه في أوّل الكلامِ أو وسطه أو آخره . . . .

وكانت هذه الوجوهُ الّتي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به ـ وإن اختلفت أسباب معرفتها ـ : معرفةً واضحةً عندها ، ومستنكرًا عند غيرها ، ممن جهل هذا من لسانها ، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة ، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه .

ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته: كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ : غير محمودة ، والله أعلم ، وكان بخطئه غير معذور ، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه . » [1]

بِهذا يتبيّن لك أنّ هنالكَ عامًّا لايراد تخصيصه بل في سياقِه قرينة دالةٌ على أنه أريد بِه عمومه ، وقد تكون القرينة حالية أو مقاليّة ، وقد جعل الشافعي من هذا قول الله جَلَّ جَلَالُهُ : ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (الزمر:٦٢)

وقوله جَلَّ جَلَالُهُ : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (هود:٦) .

---

(١) ينظر : الرسالة : تحقيق أحمد شاكر ، فقرة رقم : ١٧٣-١٧٨ ، ص ٥١-٥٣

ويقول : « فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك : فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها » .

ويتبين لك أن هنالك عامًّا في سياقِ الكلام قرينة على أنه لايراد عمومه ، بل أريد به الخصوص والقرينة قد تكون حالية ، وقد تكون مقالية منفصلة من نفس البيان أومن غيْره المفسّر له ، وهو السنة النبوية .

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (التوبة: ١٢٠) .

فهذه آية في صدرها عام أريد به خاصٌّ بقرينة عقلية حالية ، وهو قوله سبحانه وتعالى : ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ١٢٠)

فليس كلُّ أهل المدينة رجالا ونساء ، قادرين وعاجزين لايصح تخلفهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل ذلك خاصٌّ بالرجال ، وبمن أطاق منهم الجهاد ، فالقرينة هنا عقليّة مسْتمدة من أصول الشريعة التي لاتكلف إلا من يطيق .

وفيه عامٌّ أريد به عمومُه وهو قولُه سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ (التوبة: ١٢٠)

فهذا عامٌّ كلَّ مسْلم ، فليس لأحد ألبتة أن يرغب بنفسِه عن نفس النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ .

وممّا دلَّت الحال على أنّ العامَّ أريد بِه الخاصّ قول الله سبحانه وتعالى :

﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ (النساء: ٧٥)

فبيّنٌ أنه ليْسَ كلُّ أهلُ القريةِ ظالمًا بل بعضهم ، فهو عام أريد به خاصٌّ بدلالة الحال والعقل .

وأن هنالك عامًّا أريد به كله الخاص كما في قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ :

﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَـٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴾ (النساء: ٥٤)

فكلمة « الناس » لفظ عام أريد بِهم خصوصٌ هوالنبي ﷺ ، وهو المروي عن ابن عباس ، ومجاهد ، وعكرمة ، والسدي ، والضحاك ، والشافعي ، وحسبك بهم . وإنْ ذهب جمعٌ إلى أنّ المرادَ بالناس هنا العرب فهو عامٌّ أريد به خاص أيْضًا ، هم العرب ، فما يزال الأمر على حالِه على التأويلين .

ومّا دلت القرينة المقالية المنفصلة على أنَّ العام أريد به الخاص قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ : ﴿ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ كِتَـٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾

(النساء: ٢٤)

قوله : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ عامٌّ يفيدُ ظاهرُه إباحة نكاح كلٍّ ما لم يذكر في هذه الآية ، والآيتين قبلها : ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ

ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَـٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَـٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾

(النساء: ٢٢، ٢٣)

بيْد أنّ هنالك ما يخصّصُ هذا العمومِ الظاهر مِنَ النّصِّ، هو قولُ الله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَـٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَـٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُوا۟ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ ۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَـٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٥٣)

فهذه الآية نصٌّ في حرمة نكاح أزواج النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ، فكانت مخصصة هذا العموم في آية النساء، والغفلة عن آية سورةِ «الأحزاب» في أثناء تدبر آيات سورة «النساء» يُفضِي إلى غيْر محمودٍ في الفهم.

ومنْ هذا أيضًا قولُ الله ـ عزّ وعَلا ـ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَـٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٢٨)

قوله: (المطلقات) عامٌّ أريد به خاصٌّ، هو المطلقات غيْر الحوامل، وغير اللاتي يئسْن أوكنّ صغيرات لا يحضنَ، وغيْرالإماءِ، وقد دلّت على ذلك قرينة منفصلة هي قوله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ:



﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا ﴾ (الطلاق: ٤) .

فهذا من العام الذي خصصه مخصِّصٌ مسْتقلٌّ ، وهو بابٌ جليلٌ منَ الْعلْمِ .

ومن هذا قولُ الله ـ جَلّ ثَناؤهُ ـ : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ١١) .

فقوله : (أولادكم) وقوله : (نساءً) و(أبويه) و(ولد) و(أخوة) عامٌّ دلت السّنة على أنّه أريد به من لم يكن قاتلا للمورِّثِ ، ولم يكن مخالفًا له في الدين ، فليس مطلق الأولاد ، والآباء والإخوة .

ومنْ هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾

(النور: ٤) .

قولُه : «الذين» عامٌّ فِي القاذفين أيًّا كانوا رجالا أو نساءً ، أزوجًا أو غير أزواجٍ ، وسواء كان المقذُوف رجلاً أو امرأة على الرّغم منْ قولِه: ﴿ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ﴾ فخصصن بالذكر لِغلبة قذفهنّ دون الرجال ، فهو من التخصيص الذكري الذي لايفيد حصراً ، وهو في بيان الوحي غير قليلٍ .



وهذا العُمومُ لايؤخذُ بظاهره ، فإن ثَمَّ ما يخصّصُه ، ففي السورة نَصٌّ يخرج منْ هذا العموم الأزواج القاذفين أزواجَهم ، فإن لهم حكمًا آخر :

قال الله ـ سبْحانَه وبِحَمْدِه ـ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴾

(النور:٦-١٠)

وآية أخرى خصَّصت العمومَ الشامل للأحرار والعبيد ، فأخرجت من الحكم العبيد ، فجعلت حد العبد القاذف أربعين جلدة ، وذلك قول الله ﷻ :

﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النساء:٢٥)

جاء حد الأمة بنصف حد الحرة ، والعلة العبودية ، فقيس عليْه حال العبد في تصنيف حد القذف ، ثُمَّ قِيسَ عَلَى حدِّ زِنَا العَبْدِ حدُّ وُقُوعِ القَذْفِ مِنْه .

هذا بابٌ لطيفٌ لا يطيقُه إلا الخاصة من الناظرين ، وقد غفلت عنه طوائف في زماننا ، فتصايحت في دعاويها بأنَّ القرآن الكريم لم يأت بكذا ، فإذا بهذا المتصَايح لا يقفُ إلا عنْد آية ، غافلاً أو متغافلاً عن آياتٍ أُخر في سورٍ أُخر ، بلْ ربما تكونُ في السورةِ نفْسِها ، بل قد يتغافلُ عنْ جملة في الآية الّتي يسْتشهد بها إن جهالةً وإنْ مكرًا .

وهذا يبيّنُ لك أنَّ البيانَ القرآني لايكتفى فِيه بالنّظر في النّصِ الواحدِ دون النظرِ في سائر النصوصِ الْمتعلّقة بقَضَايا الموضوعِ المنظُور فِيه ، وكذلِك البيان النبوي ، والبيانان : القرآنيّ والنّبَويّ هما معًا سياقٌ واحد يخصّص أحدهما العموم الذي في الآخر في بعض المواضع .

﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾

(النساء: ٨٠)

ويتبين لك بهذا أيْضًا قيمة السياقِ والقرينة في تحرير مدلول اللفظ العام ، وأنـه لا يُؤْخَذُ على مطلقِه حتّى يتحقّق من سياقِه وقرائِنِه ، وهذا المنهاجُ في فقه الدِّلالة أصلٌ قويم في تَكوّن العقل العربي المسْلم سبق به عقولا ، فالشّافعي في رِسَالَتِهِ صرح في مواطن عِدَّة أنَّ في بيان الشريعة ما يُبين سياقُه عن معناه ، وأن الغفلة عن السياق موقعة في حسْبان غيرالمراد من البيان ، وعَقَدَ في رسالته بابًا لهذا الصنف الذي يبيّنُ سِياقُه معناه (١).

وعناية الشّافعي بالسياق في رسالته ، وكتابه «الأم» عناية بالغة تبرز قيمة العقل العربي المسْلم عامة ، والعقل الأصولي في فقه دلالة الكلام خاصَّة .

وكُلُّ هذَا هُو أيْضًا مِنْ صَمِيمِ هُمومِ الْعقلِ البلاغِيِّ منْهجًا ، فليْسَ الْفرقُ بيْنَ الْعقلِ الْبلاغِيِّ وَغَيْرِهِ فِي الْمادَّةِ الْمنظُورِ فِيهَا أو نَوْعِ الْمعنَى الْمُسْتخرَجِ مَنَ الصُّورةِ ، كلاَّ ، بلْ الفرقُ هُو منهاجُ النَّظرِ .

إنْ كانَ ذلك الْمنهاجُ يتخذُ مِنَ النّظرِ فِي السِّياق الْقريبِ والبعيدِ ، ومن خصائص التراكيبِ ، ومِنَ النَّظرِ فِي تلاقُحِ النُّصُوصِ ، فهُوَ منْهاجُ الْعقلِ البلاغِيِّ ، أيًّا كـانَ السّفرُ الذِي يَقُـومُ عليْه مُنتميًا إلى بابٍ منْ أبواب الْعلْمِ ، وهذا يُبيّنُ لك أنَّ كافّةَ الأوراقِ التي بيْنَ يديْك يجْري فِي كلِمها وجُملها وفقرِها ومعاقِدها

(١) ينظر : الرسالة ، ص٦٢ ، ٦٣ ، فقرة : ٢٠٨-٢١١



منهاج التفكيرِ البلاغِيّ ، وأنّـها تقدِّمُ إليْك أُنموذجًا من التّفكيرِ البلاغِيّ شُغِلتْ عَنْـه عقُولٌ ، وما كانَ لها أن تفْعلَ .

* * *

تخصِيصُ العامِّ

إذا ماكان جوهرُ دِلالة «العامِّ» الإحاطةَ والشُّمولَ ، بحيثُ يتناولُ الحكمُ المسندُ إليه كلَّ أفرادِه ، فإنَّ كثيرًا مِن المقاماتِ والقرائنِ قدْ تَفْرضُ تَمْيِيزَ بعضِ أفرادِ العامِّ بالحُكمِ ، وتخْصيصَهم بِه ، وهُو ما يَتَناغَى معَ واقعِ الحياةِ المتفاوِتِ أثرُه وَمُثِيرُه بالنِّسبةِ لأفْرادِ الأمَّة ، فكان عدْلُ التّشريعِ يقضِي بِلحظِ المقامات والقرائن ، والنزول على ما يقضِي به من تمييز أفرادِ العامّ بالحكم وتخصيصِهم به ، حتَّى أنَّ بعضَ أهلِ العلم من الأصوليين بالغَ في الاعتداد بملاحظة أثر الواقع على شمول الحكم أفرادَ العامِّ ، فذهب إلى التّوقفِ في الأخذِ بالعام حتّى يثبتَ بعد البحث والتقصّي عدمُ تمييزِ بعض أفراد بالحكم ،[1] غيرأنَّ توقفَهم هذا لا يتجاوبُ مع حركةِ الحياةِ ، وعجزِ الإنسانِ عن التقصِّي ، فلقي منازعةً شديدة[2] .

المهمّ أنّ أهل العلم على أنّ العامّ من طبيعتِه احتمالُ التّخصيص ، بل قد شاع «حتّى صارَ بمنزلة المثل أنّـهُ ما مِن عامٍّ إلا وقد خصّ منه البعضُ ، وكفى بهذا دليلاً على الاحتمال»[3].

---

(١) ينظر : اللمع للشيرازي ، ص١٥ ، ، أصول السّرخسي ١٣٢/١ ، والتلويح ٨٦/١ ، وتيسير التحرير ٢٣٠/١ ، والبحر المحيط للزركشي ٣٦/٣

(٢) ينظر : أصول السرخسي ١٣٤/١ ، والبحر المحيط ٣٦/٣ ، والإحكام لابن حزم ٣٦١/٣ ، والأحكام للآمدي ٣٨٥/٢ ، ط . دار الفكر ١٩٩٦م

(٣) ينظر : التلويح ٨٩/١

ولهذا تجد غير قليلٍ ممّا جاء بِه بيانُ الوحيِ قرآنا وسنّة دالٌّ بنفسِه على أنّه عامٌّ أريد بِه الخصوص ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ (الأحقاف:٢٥) وقوله ﷻ : ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ (النمل:٢٣) .

وبقاءُ العامِّ على عمومه عزيزُ المثال ، كما يقول القاضي جلال الدين البلقيني ، والظاهرأن مراده أنه عزيز في الأحكام الفرعية ، أمّا في غيرها فإنّ منه في القرآن الكريمِ ما لا يخفى تراه فِي مثل قول الله ﷻ : ﴿ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٣١)

﴿ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (آل عمران:٢٥)

﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ (آل عمران:١٠٩)

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ ﴾ (النساء:٢٣)

فالكلمات العامة فيما سبق يُرادُ بِها كلُّ أَفْرادِها ، ولايَتَناولها التّخْصِيصُ ، فليس شيئًا منها بعضُ أفراده غير شاملِه الْحكم ، فهو عامٌّ أريدَ منْهُ جميعُ أفراده الّتِي يَصْدُقُ عليْها معناه ، فقولهم : ما منْ عامٍ إلا دخلَه التخْصيص ، هو نفسُه حكم عامٌّ يدخلُه التّخصيص ، فهذه الآيات لايدخل التخصيصُ مَا فِيهَا مِنَ الْعُمُومِ .

وقد سبق أن ذكرت ما جاء عن الشافعي من مذاهب العرب في إبانتها في هذا الباب .

وكأنّـي بالشافعِيّ يريدُ أن يُومئ إلى فريضةِ مراجعة السياقات اللفظية



والحالية ، لإفرازِ ما هو من العامِّ المَحْض بسبيلٍ ، وماهو من الخاصِّ بسبيل ، فقد يتداخلان أو يتضافران ، أو يتعاقبان فيظنُّ اتحادُهما ، وماهما بذلك ، فعطفُهما لا يفرضُ بالضّرورةِ عليهما دائمًا وصفًا واحدًا ، فللسّياق والقرائنِ سلطانٌ قاهرٌ ، وقد تناولَ الأصوليون هذا الضَّربَ ، وأكدُّوا أنّ تخصيصَ أوّلِ الآيةِ بآخرِها وآخرِها بأوّلِها لا يلزمُ ، فقد يكون أوّلها عامًّا لايخصّ أو خاصًّا لا يَعُم ، وآخرها على عكسِهِ .

وهذا يدلُّكَ على اتّساع أُفقِ النَّظرِالأصُوليّ في دِلالة الألفاظِ ، والاجتهادِ في رصد كلِّ المؤثِّراتِ الاقترانيَّة والانفصاليَّة على هذه الدِّلالة .

ومن ثَمَّ كان مِن أصولهمْ أنّه إذا عُطفَ أحدُ اللفْظَيْنِ عَلَى الآخَر ، وخُصَّ أحدُهُما ، فذلكَ لا يَقْتَضِي تَخصِيصَ الآخرِ ،[1] فليس بلازمٍ أن يكون العطفُ لقصد التشريك فِي حكْمِ التّخصِيص ، وهذا يدعُو إلى مراجعة مقالةِ البلاغيين في أن الجملة الأولى إذا كان لها قيد معنوي ، وعطف عليها بـ« الواو » فإن ذلك يقضِي بالتشريك في ذلك القيد المعنوي ، والعموم والخصوص من القيود المعنويةِ ، فالاعتداد بالسّياق والقرائن والقصد ، فقاعدة البلاغيين أغلبية ، وليست إلزاميّة .

ومما تناوله الشافعي والأصوليون من بعده من مذاهب العرب في لسانها « أن يخاطب بالشيء عاما ظاهرا يراد به الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه »[2]

---

(١) ينظر : شرح الكوكب المنير ، ص٣٨٦

(٢) ينظر : الرسالة للشافعي ، فقرة : ١٧٣

وذلك نحو قول الله ﷻ : ﴿ **ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ** ﴾ (آل عمران:١٧٣)

« والعلمُ يحيط إن لم يجمعْ لهم الناس كلهم ، ولم يُخبرِهُمُ النَّاس كلهم ، ولم يكونُوا هم الناس كلهم ....

وإنَّما هم جماعةٌ غيرُكثيرمِن النّاس ، الجامِعون مِنهم غيرُ المجموعِ لهُم ، والمُخبِرون لِلمجموعِ غَيْرُ الطَّائفِينَ ، والأكثَرُ مِنَ النّاسِ فِي بُلْدانِهمْ غَيْرُ الجامِعِين ، ولا المَجْموعُ لَهُمْ ، ولا المُخْبِرُون » [1].

هذا العلمُ الذي أحاط فخصّص العامَّ إنما هُو من فيض القرائن الحالية والمقالية المُكتنِفة الآية ، والمُلتبسة بها .

وهذا المذهب الذي فتح له الشافعي بابًا في رسالتِه ، جعل له الأصوليون مبحثَ العامِّ المراد به الخاصّ ، وهو يُغاير العام المخصص .

ويقالُ إنّ الشافعي لا يكاد يفرق بينهما ، إذْ جعلَ قول الله ﷻ : ﴿ **وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ** ﴾ (البقرة:٢٧٥) مِن العامِّ الّذي أُريد به الخاصُّ ، أوالعامّ الذي خصصته السنة .[2]

والمحققون من خَلَفه فرَّقوا بينهما بما هو مُحْكَمٌ ، من ذلك :

أنَّ العامَّ الذي أريد به الخاص يُطلق فيه العامُّ ويرادُ به بعض ما تناوله ، فهُومجازٌ قطعا ؛ لأنّه استعمالُ اللفظ في بعضِ مدلولِه وبعضُ الشَّيء غيره ، والإرادة هنا لابدَّ أن تكونَ مقارنةً لأوَّل اللفظِ ، ولا يُكتفى بجريانِها في أثنائِه ؛ لأنَّ المقصودَ فيها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غيرموضوعه ،

(١) ينظر : الرسالة للشافعي ، فقرة : ١٩٩-٢٠١

(٢) ينظر : الأمّ للشافعي ٢/٣ ، وأحكام القرآن له ١٣٥/١ ، والإبهاج ١٣٦/٢



وليست إرادةَ إخراجِ بعضِ المدلولِ ، بل هِيَ إرادةُ استعمالِ اللفظِ في شيْءٍ آخرغيرموضوعه ، وذلك مجازٌ قطعًا ، فعمومُه ليس مرادًا لا حكما ولا تناولا .

العامّ المخصوصَ أريد به معناه ، مخرجًا منه بعضُ أفراده بمُخرِج متصلٍ أومُنفصِلٍ ، فالإرادة فيه إرادةُ إخـراج لا إرادة استعمال ، فهي تُشبـه الاستثناءَ ، فلا يُشترطُ مقارنتُها لأوّل اللفظ ، ولا تأخُرُها عنْه ، بل يَكفِي أن يكونَ معه ، فلمّا كانت هذه إرادةَ إخراجٍ لا إرادةَ استعمالِ اللفظِ في غيرِ موضوعِه ، لم يكن العامُّ المخصوصُ من المجاز قطعًا ، بلْ فيه منازعةٌ .

الجمهورُعلى أنّه مجازُ ، ووجهه :

أنّه موضوعٌ للاستِعْمَالِ في معناه بِتمامِه غيرَمخرج منه شيْءٌ ، فمتى استُعمِلَ مخرجًا منْه شيْءٌ كان مجازًا ؛ لاستعمالِه على غيرالوجْه الذي وضَعه الواضعُ عند الإطلاق .

وذهب بعضُ المحققين إلى أنَّ اللفظ العامَّ يتناولُ كلَّ واحدٍ من أفرادِه ، فإذا أُخرج بعضُها بدليلٍ متصلٍ أو منفصل بقِيَ الباقى على ما اقتضاه اللفظُ وتناوله ، فكان حقيقة فيه ، فإنَّ تناولَه للبعضِ الباقِي في التَّخصيصِ كتناولِه بِلا تَخْصِيصٍ ، وذلك التّناول الأولُ حقيقيٌّ اتفاقًا ، فليكنْ هذا التَّناولُ الثَّاني حقيقيًّا أيْضًا ، فالعامُّ المخصوصُ عُمُومُه مرادٌ تناوُلاً ، ولاحُكْمًا ؛ لأنَّ بعضَ الأفرادِ لا يشملُه الحُكمُ نظرًا لِلمُخصِّص [1] .

بهذا تجلّى أنّ العامَّ الذي يُراد به خاصٌّ إنّما يحتاجُ إلى إرادةِ الاستعمال ، بحيثُ يقام في مناخ تَكْتَنِفُهُ قرائنُ دالّة على هذه الإرادةِ الاستعماليّة ، فهو داخلٌ فيما يُعرفُ بأنَّـه دلالةٌ بالألفاظِ،وليْس دلالةَ الألفاظَ،كما سبق بيان الفرقِ بيْنهما .

---

(١) ينظر : اللمع للشيرازي ، ص١٧ ، والإبهاج ٢/١٣٦ـ إرشاد الفحول ، ص١٤٠ ، البناني على جمع الجوامع ٢/٣

وبَدا أنَّ العامَّ المخصوصَ إنَّما يحتاجُ إلى دَلائلَ تكشفُ عن إرادةِ إخراج بعض أفرادِه عَنِ الحكمِ المُسندِ إليه ، وذلك هو التَّخصيصُ بِمُخَصِّصٍ مُتَّصِلٍ ، أَوْ مَنْفَصِلٍ ، مَقَالِيٍّ أَوْ حَالِيٍّ .

* * *

المَدْلُولُ الاصْطِلاحِيّ للتخصيص

تناول الأصوليون تبيان مدلول التخصيص عندهم ، غير أنَّه لم تتحدَّدْ عبارتُهم في تحرير مدلولِه الاصطلاحِيِّ .

١- أكثرُ الحنفية على أنَّ التخصيص من قبيل بيان التغيير ، وأنَّ « تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام» .

ومنهم على أنّـه « بيان ما أريد لا بيان ما لم يُرد» .

ومنْهمْ على أنّـه « إخْراجُ مَا تناوَلَهُ الْخِطابُ عنْه» .

ومنْهُمْ من بيّنه بِأَنَّـهُ « صَرْفُ الْعامّ عَنْ عُمُومِهِ ، وقَصْره عَلَى بَعْضِ مَا يَتَناوَلَهُ مِنَ الأفْرَادِ لِدليلٍ يدلُّ على ذلك».

ومنهم على أنّـه « قصْرُالعامِّ على بعضِ أفراده بمسْتقلٍّ مقترِنٍ» .[1]

والمخصّصات عند الْقائلين بالتخصيصِ بالنِّسبة للعامِّ كالقرينة المانعة والمعينة بالنسبة للمجاز سواء كانت حاليّة أومقاليّة ، فيكون العام المخصَّص من قبيل المجاز قطعا ، وليس كذلك .

---

(١) قولهم (مسْتقل مقترن) قولٌ دالٌّ علَى أنّ الْحنفية يعتدون بالمخصِّصِ الْمُسْتقل بشرط أن يكون غير متأخر ورودِه عن الْعمل بالْعام ، فإن تأخر وروده عن العملِ به فإنّه لايكون مقترنًا ، فيكون حينئذٍ كالدليل المتصل لا يسْتفاد منْه تخصيص العام ، وإن اسْتفيد منه بيانٌ آخر .

ينظر : كشْف الأسرار للعلاء البخاري ٣٠٦/١ ، وتيسير التحريرج ٢٧١/١

والمنازعة في مجازيّته قوية ، يُضافُ إِلَى ذلِكَ أنّ هذا التعريفَ غيرُمانع لدخول العـام الذي أريد به الخاصُّ ، ولدخولِ النسخ أيضا ، فإنّه من قبيلِ بيان ما لم يرد بالمنسوخ ، كما نقله الشوكانيُّ عن الماورديِّ [١]

٢- فريق من الشافعيّة والمعتزِلة على أنّـه إخراج بعض ما تناوله اللفظ [٢]

والمرادُ بالإخراج : الإخراجُ عما يقتضِيه ظاهرُ اللفظ من الإِرادة والحُكم لاعن الإِرادةِ نفسِها ولاالحُكمِ نفسِه ، فإن ذلك الفرد لم يدخلْ فيهما حتَّى يخرج عنهما ، ولاعن الدِّلالة ، فإنَّ الدلالة هي الإفهام عنْد التجرد ، وهذا الأمرلا يبطل بالمخصص ، واللفظ يدخل فيه العام بصيغته التى ذكرت ، ويدخل فيه الخاص الاعتباريّ ذى الإفراد المحصورة (العدد) ، ولذلك يتناوله الاستثناء ، وهومن أقوى المخصصات المتصلة غير المستقلة .

٣- وأكثر أهل العلم من الشافعية وبعض الحنفية على أنَّ التخصيص : « قصر العام على بعض مسمياته »،[٣] أو بعض أفراده ،[٤] وقد ارتضاه السَّعدُ وفضَّله على تعريف أبي الحسن البصرى [٥]

وفسّره المحلي بألاَّ يُراد منه البعضُ الآخر ، وعبارته التفسيرية هذه دالة على أنَّ المراد بقوله : « قصر » ليس هو الإثبات والنّفي معًا ، كما هو قارٌّ عند

---

(١) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١٤٢

(٢) ينظر : المستصفى ١٠٠/٢ ، المعتمد للبصري ٢٣٤/١ ، الأحكام للآمدي ٤٠٧/٢ ، ونهاية السول ٧٨/٢ ، والإبهاج ١٢٠/٢ ، ومناهج العقول ٧٥/٢ .

(٣) ينظر : شرح العضد للمختصر ١٢٩/٢ ، عمدة الحواشي ٢٧ ، فواتح الرحموت ٣٠٠/١

(٤) ينظر : شرح المحلي جمع الجوامع ومعه حاشية البناني ، وتقرير الشربيني ٢/٢

(٥) ينظر : حاشية السعد على شرح العضد المختصر الأصولي ١٢٩/٢

البلاغيين ، وكما فهمه البنانى ، بل المراد بقوله : « قصر » إخراجُ بعضٍ ما يتناولُه اللفظُ بلا تعرّضٍ للباقي كما نصّ عليه السعد ، وذكره الشربيني.(١)

ولذلك قال الشارح المحليّ : لا يُراد منه البعضُ الآخر ؛ لأنّ عدم الإرادة صادقٌ بإرادة البعضِ فقطْ باللفظِ وبإخراجٍ بعضٍ ما تناوله عنه .

مثيرُ اختلافهم في العبارة عن المدلول الاصطلاحى للتخصيص هو اختلافهم حول طبيعة التمييز الذي هو جوهرُ دِلالتِه اللغويّة : أهو تمييز بيانٍ أمْ تمييزُ إخراجٍ ؟

يقول الشيخ أبو زهرة : « ومَهْما يكن اختلاف الفقهاء في مدى المخصصات وقوتها ، فإنهم يقررون أنّ التخصيص ليس إخراجا لبعض أفراد العام من الحكم بعد أن دخلوا فيه ، بل يقررون أنّ التخصيص هو بيان إرادة الشارع بعضَ أفراد العام ابتداءَ ، وأنَّ الأفراد التى لا تشملها الأحكامُ المقترنة بلفظِ العَامّ ، فقد نصَّت كتبُ الأصولِ شافعيةً كانت أوحنفيةً أو مالكيةً ، على أنَّ التَّخصيص هو قصرُ العامِّ على بعضِ أفرادِه بالإرادةِ الأُولى ، فيكونُ المُخصِّص مبيِّنًا لإرادةِ الخصوص »(٢) .

نَفْيُ الإخراج نفيٌ لدعوَى دخولِ ما أُخرج في الحكم قبلَ إخراجه ، ثم يخرج من الحكم بقرينة من قرائن التخصيص(٣) .

* * *

« التخصيص » عند الأصوليين أعمّ في مفهومه من التخصيص الذي هو جوهر القصْرعند البلاغيين :

---

(١) ينظر : التلويح ٩٤/١ ، والشربيني على جمع الجوامع ، وحاشية البناني ٢/٢

(٢) ينظر : أصول الفقه لأبي زهرة ، ص١٣٠ ، ط . دار الفكر العربي ـ القاهرة

(٣) سيأتيك في مبحثِ التخصيص بالاستثناء مزيدُ بيانٍ ـ إن شاء الله تعالَى ـ .



التخصيص القصْرى (الحصْرِيّ) عند البلاغيين يقومُ على إثبات الحكم لشيْءٍ ونفيه عن غيرِه في جملةٍ واحدةٍ وبطريقٍ خاصٍ ، وهذا الإثباتُ والنَّفي يكون أحدُهما بالمنطوق والآخـر بالمفهـومِ ، فإنْ كانا معا بالمنطوق ، كما في قولِ اللهِ ﷻ : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة:١٨٥) لم يك عندهم من التخصيص القصرى

والتخصيص عند الأصوليين لايلزَم أن يكون في كل صُوَرِهِ مشْتَمِلاً عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِشَيْءٍ ونَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ ، بَلْ قَدْ يَكُونُ لإِثْبَاتِ شَيْءٍ لشَيْءٍ ، أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ دُونَ التّعَرُّضِ لمَا عَدَاهُ إِثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا

وَهُوَ مَا عَلَيْهِ الْحَنَفِيّةُ في الكثيرالغالب ، ولكنّ الذي عليه جمهرة الأصوليين أنَّ أغلبَ صُور التَّخصيص بمتَّصل غيرُ مستقلٍّ ، يكونُ فيها إثباتُ شيْءٍ لشيْءٍ ونَفْيِهِ عنْ غَيْرِهِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى التّمَيُّزِ والإفْرَادِ ، فَهُمَا مَعْنَيان لايَتحَقَّقَان تَحَقُّقًا تَامًّا إِذَا مَا كَانَ غَيْرُ الْمذْكُورِ غيرملحوظٍ حكمُه مفهومًا ، إذْ كيف يكونُ تمييزٌ أَوْ إِفْرَادٌ لِشَيْءٍ بِشَيْءٍ ، وَنَحْنُ لا نَعْلَمُ حُكْمَ غَيْرِهِ مِنْ مُشَارَكَتِهِ فِيهِ أو عَدَمِ مُشَارَكَتِه فِيهِ ؟

إنَّ تعيينَ طرائقَ للتَّخصيصِ عندَ الأصوليين دليلٌ على أنَّ هذا التَّخصيص المُتحقق بها ليس مجرَّدَ إثباتِ الحكم للمذكور أونفيِه عنه ، والسُّكوت عن حكم غيره إثباتا أو نفيا ، وإلاّ لكان تعرُّض الأصوليين لما هو ليس من قبيل التخصيص لامعنًى لَهُ .

واقعُ المنهج الّذي عليه جمهرةُ الأصوليين البادِي في مزيد عنايتِهم بقرائنِ التَّخصيصِ غيرِ المستقلة ، دالٌّ عَلَى أنّ غير المذكور فيها ليس مسكوتا عن حكمه .

وإذا ما كانت هناك بعضُ صورٍ من التخصيص لا يكون القصدُ فيها إلى إثباتٍ ونفيٍ معًا ، فذلك ليس هو المفهومَ الحقيقيَّ للتخصيص ، ذلك أنّ حقيقة



التّخصيصِ المنافية للاشتراك إنّما تتحقّق حين يثبتُ الحكم للمذكورِ ، ولايتجاوزه إلى غيره أصلاً ، أمَّا تخصيصُ الشيْء بآخر على معنى ثبوتِه له مع السُّكوت عمَّا عداه أوْ مع نفيِه عن بعضِ ما عداه ، فذلك معنًى مجازيٌّ للتّخصيصِ غيرُ منافٍ للاشتراك الذي هو جوهرُ العموم .

ومِن ثَمَّ يحتاج فهم نفيِ الاشتراك من لفظ التخصيص حينئذٍ إلى قرينة ، فكان تخصيصًا غيرَ حقيقيٍّ .

وممَّا تجملُ الإشارةُ إليه أنَّ البلاغيين أيضًا قد يستخدمُون هذا المصطلح خارج أسلوبِ القصر ، ويريدُون به حينا مجرّد ثبوتِ الحكم وتقريره لشيْءٍ دون تعرُّض لثبوتِه أونفيِهِ عن غير المذكور ، غيرأنَّ ذلك قليلٌ في استعمالِهم ، تراه في مثل قول السكاكي في تقديم المسند إليه : «وإما لأنه يفيدُ زيادَة تخصيص ، كقوله :

متَى تَهْزُزْ بَنِي قَطْنٍ تَجِدْهُم ... سُيوفاً فِي عَواتِقِهم سُيوفُ
جُلوسٌ فِي مجالِسِهم رَزَانٌ ... وإنْ ضيفٌ أَلَمَّ فهُم خُفُوفُ

والمراد هم خفوف» [(١)]

«لا يريد بالتخصيص ههنا الحصرَ ، بل التخصيصَ بالذِّكر الذي أشار إليه فى قوله ، وأمَّا الحاله المقتضية لذكر المسند إليه فهي أن يَكون الخبرُ عامَّ النسبة إلى كلِّ مسند إليه والمراد تخصيصه وهذا سديد» [(٢)] .

وقد فصّل المولى أحمد طاش كبرى زاده مراتب الاختصاصِ عند البلاغيين ، وذكرَ أنّـها أربع مراتب :

(أ) فى الإثبات ، وهو التّخصيص بالذكر ، وذلك لا يتعرض للحكم على غير المذكور بالنفى أوالإثبات كما مضى فى كلام السكاكى وتعليق السعد .

---

(١) ينظر : مفتاح العلوم للسكاكي ، ص٩٣ ، ط : ١٣٥٦هـ ـ الحلبي ـ القاهرة

(٢) ينظر : المطول للسعد ، ص١٠٨



(ب) فى الثبوت من غيرنفي عن الغير ، وهو ما كان الحصر فيه بغير الطرقِ الأربعة التي نصّ عليْها البلاغيون في باب القصر .

(ج) في الثبوت القائم على إثبات شيء لشيء ونفيه عن غيره ، وهو ما كان بطريق من الطرق الأربعة التي نصّ عليْها البلاغيون في باب القَصْرِ .

(د) التخصيص الاتحاديّ ، وهو ما يتحقق من دعوى الاتحاد بين شيئين كما في زيد البطل المحامي .

وهذه المرتبة الرابعة هي الأعلى .[1]

فِي هذه المرتبة إشارة إلى أنّ المسند إليه بلغ فى الصفة حقيقتها المتصورة في الذهن حتى يجعل معرِّفا لحقيقة الصفة ودالا على كنهها ، بينما الأصل أن تكون الصّفةُ هي المعرفة الدالة عليه ، ولكن لشدة ظهورها وقوتها واكتمالها فيه صار هو صورتها المثلى الشاخصة .

فى قولنا :« هو البطل المحامى » ليس القصد هنا إلى إثبات هذه الصفة له فقط ، ولا مضافا إليه قصد نفيها عن غيره حقيقة أو ادعاء ، بل القصد إلى جعله هو المعرف لحقيقة البطل المحامى الدال على كنهه وجوهره .[2] .

* * *

طَرَائِقُ التّخْصِيصِ وقَرَائِنُهُ

المخصصات أو القرائن الدالة على تحرير المفهوم من دلالة العام كثيرة .[1]
وللأصوليين عنايةٌ بالغةٌ بتفصيلها وبسط القول فيها ، وهم يقسمونها قسمة عامة قسمين : قرائن حالية ، وقرائن مقالية .

---

(١) ينظر : شرح الفوائد الغياثية لطاش كبرى زاده ، ص٨٣ ، ٨٤

(٢) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص١٨٣ ، فقرة : ٢٠١

القرائنُ الحاليَّة جِدُّ كثيرةٍ وفى اعتبارِ بعضِها منازعةٌ بالِغةٌ ، أمَّا القرائن المقالية فتنقسم أيضا قسمين :

القسْم الأول :

مقاليّةٌ متّصلةٌ ، أيْ : مذكورةٌ مع لفظِ العامِّ وفى سياقه الخاص .

والقسْم الآخر :

مقالية منفصلة عن السياقِ المقالي للفظ العام .

هذا القسْم الآخرالقرائن المقاليّةٌ المنفصلة لا تكونُ في السِّياق الخاصِّ للفظِ العامِّ ، وقد تكونُ مِن جنسه أومن غيره .

ومن هذا ما جاء في صحيح مسلمٍ في كتاب « الحيض » بسنده عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها قَالَتْ : « كَانَ النَّبِىُّ ﷺ يَـذْكُـرُ اللَّهَ عَـلَى كُـلِّ أَحْيَانِهِ . »[٢]

---

(١) إرادةُ المتكلم التخصيصُ هي في الحقيقة المخصّص لدَلالة العام والقرينة والدليل كاشف عن تلك الإرادة ، فإذا ما أطلقَ على الدليل والقرينة أنه المُخصّص فذلك على سبيل المجاز الذي أضحى حقيقة عرفية . ينظر : البحر المحيط للزركشي : ٢٧٣/٣ .

(٢) مسلم : كتاب الحيض باب : ذكر الله ـ تعالى ـ في حال الجنابة وغيرها .

والمتتبع لبيان أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها يجد من سمات هذا البيان استعمال العموم الذي يخصصه دليلٌ مستقلٌ ، فهي تطلق الحكم ، فيفهم تخصِيصه من نصٍ آخر ، ومن لا يعرفُ هذه السمـة فـي بيانـها رضي الله عنها يتوهم أن في البيان تناقضًا أو تعارضًا مع روايات غيرها من الصحابة .

والتفكير البلاغي عليه فريضـة عيْن أن يقـوم إلى ذلك فيبين سمـات بيان كل صحابيّ ، ولا سيّما الذين كثرت روايتهم عن رسُول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ ، فذلك ميدانٌ لا يتأتي لغير البلاغي أن يقوم له ، ومسارعة البلاغيّ إلى مزاحمة غيره على ثغـر من الثغور ، وتركـه هذا الثغر هـو من الخلل الذي لا يليق بنا تركـه ، وأسأل الله =

فقوله (كُلِّ أحيانِهِ) عام ، وقد خصّصه نصٌّ مستقلٌّ رواه مسلم في الكتاب نفسه في باب التيمم بسنده عن ابن عمر ﷺ أنَّ رجُلاً مرّ ورسُول الله ﷺ يَبُولُ ، فسَلّمَ ، فلَمْ يردُّ عَلَيْهِ .

وفي الحديث الذي قبله بسنده عن أَبِي الْجَهْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ الأَنْصَارِيِّ قَالَ : « أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ ».

وقد سبقت صورٌ عدّة مما كان الْعام فيه مخصّصًا بمخصِّصٍ مُسْتقلٍّ ، وهو بابٌ جديرٌ بأن يفردَ له عملٌ مسْتقلٌّ للطفِه ودقّته ، فملاحظة التخصِيص بمخصّصٍ غير حاضرٍ في السياق الْمقالي للعام ، يتطلّبُ وعيًا بالغًا بنصوصِ بيانِ الْوحيِ قرآنا وسنّةً ، وهذا ما لايطيقه إلا قليلٌ من أهلِ النظر في البيان .

وحاجة البلاغيّ إلى تلك المهارة في فقه ضروب البيان بِأُفُقَيْهِ : بيان الوحي ، وبيان الإبداع ، لا تقلُّ عن حاجة الأصولي في فقه بيان الوحي في باب أحكام الشريعة .

وهذا من ضروب البلاغة الغائب درسُها في التفكير البلاغيّ ، فهو مساحاتٌ بكر وسيعة لاتتلاحظ أطرافها ، ولا تدرك آمادها ، والضربُ فيها أكرم من الضرب في ما طرقته الأقدام ، حتى تناشدوا مقالة كعب بن زهير :

ما أرانا نَقولُ إلا رَجيعاً ... وَمُعاداً مِن قَولِنا مَكرورا

* * *

= ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ أن يعينني على الدفع بطلاب الدراسات العليا إلى القيام بهذه الفريضة ، وأن يهدينا سواء السبيل .





والقسْم الأوّل القرائنُ المقاليّة المتصلة ينقسم أيضا قسمين :

مستقلة ، وغير مستقلة .

جعل جمهورالأصوليين المقالية المتصلة غير المستقلة أربعة أنواع :

الاستثناء ـ الشرط ـ الصفة ـ الغاية .[1]

جمهرة المتكلمين من الأصُوليين على أنَّ تخصيص العام يكون بالمسْتقلِّ وغيْره متصلا أو منْفصِلاً .

وثَمَّ شرطٌ ألا يتأخر ورود المخصّصِ عن العمَلِ بالعام ، فإنْ تَأَخّرَ فهو نسْخٌ لا تخصِيص .

وهذا يبيّن لك موقف الأصوليين من علاقات النصُوصِ بعضها ببعض ، وأثرها في تحرير الدلالة ، وضوابط ذلك التأثير ، وهذا من جوهر التفكير البياني الدِّلالِي الذي سبق إليْه العْقلُ الأصولِي .

وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ الحنفيّة يذهبُونَ إلى أنَّ تَخصِيص الْعامّ عندهم لا يكونُ إلا بمخصِّص مسْتقِلّ عنه ، مقارن له ، فإذا انفصَلا كان نسْخًا .

وإن كان غيْر مسْتَقِلّ فهو عنْدهم قصْرٌ لا تخصِيص ، فالشرطُ عندهم ، والصفة والاستثناء الوارد على العام قصْرٌ لمعناه ، وليْسَ تخصيصًا ، وهم يجعلونِ مخصّصَ العام عنْدهم ثلاثة أنواعٍ : نصٌّ مسْتَقِلّ مقارِنٌ ، والعقْلُ ، والعرفُ .

وكلامِي هنا معقود لتفصيل القولِ فى القرائن المتصلة غير المستقلة . وهي : الاسْتثْناء ، والشّرط ، والغاية ، والصّفَة .

---

(١) أضاف «ابن الحاجب» نوعًا خامسًا : «بدل البعض من الكلّ» ، بل زاد القَرافِيُّ (٦٨٢هـ) فجعلها بالتّفصيل اثْنَيْ عشَرَ نوعًا ، هذه الخمسة ، وسبعةٌ فوقها هي : الحال ، وظرف الزمان ، وظرف المكان ، والمجرور مع الجار ، والتمييز ، والمفعول معه ، والمفعول لأجله ، وهذه السبعة مآلها إلى الخمسة السابقة .

بقِيَ أمرٌ مهمٌّ جدًّا وهو العامُّ الوارِدُ عَلَى سَبَبٍ خاصّ ، أيجْعلُ ذلِك السّببُ مخصِّصًا عموم دلالتِه ؟

في بيان الوحي نصوصٌ عديدةٌ فيها عامٌ ، وهذه النّصُوصُ وردت بسبَبٍ خاصٍّ ، من ذلك فاتحة سورة المجادلة وسبب نزولها .

يقُول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في مفتتح سورة المجادلة : ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١ ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ۝٢ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المجادلة: ١-٤)

فهذه الآيات وردت لسبب خاصّ :

روى أحمد في مسْنده عَنْ يُوسُفَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ عَنْ خَوْلَةَ بِنْتِ ثَعْلَبَةَ قَالَتْ : وَاللَّهِ فِيَّ وَفِى أَوْسِ بْنِ صَامِتٍ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَدْرَ سُورَةِ الْمُجَادَلَةِ ، قَالَتْ : كُنْتُ عِنْدَهُ وَكَانَ شَيْخاً كَبِيراً قَدْ سَاءَ خُلُقُهُ وَضَجِرَ ، قَالَتْ ، فَدَخَلَ عَلَىَّ يَوْماً فَرَاجَعْتُهُ بِشَىْءٍ ، فَغَضِبَ ، فَقَالَ : أَنْتِ عَلَىَّ كَظَهْرِ أُمِّى ، قَالَتْ : ثُمَّ خَرَجَ ، فَجَلَسَ فِى نَادِى قَوْمِهِ سَاعَةً ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَىَّ ، فَإِذَا هُوَ يُرِيدُنِى عَلَى نَفْسِى . قَالَتْ : فَقُلْتُ : كَلاَّ ، وَالَّذِى نَفْسُ خُوَيْلَةَ بِيَدِهِ لاَ تَخْلُصُ إِلَىَّ ، وَقَدْ قُلْتَ مَا قُلْتَ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فِينَا بِحُكْمِهِ .

قَالَتْ : فَوَاثَبَنِى ، وَامْتَنَعْتُ مِنْهُ ، فَغَلَبْتُهُ بِمَا تَغْلِبُ بِهِ الْمَرْأَةُ الشَّيْخَ الضَّعِيفَ ، فَأَلْقَيْتُهُ عَنِّى .

قَالَتْ : ثُمَّ خَرَجْتُ إِلَى بَعْضِ جَارَاتِى ، فَاسْتَعَرْتُ مِنْهَا ثِيَابَهَا ، ثُمَّ خَرَجْتُ حَتَّى جِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ ، فَذَكَرْتُ لَهُ مَا لَقِيتُ مِنْهُ ، فَجَعَلْتُ أَشْكُو إِلَيْهِ ﷺ مَا أَلْقَى مِنْ سُوءِ خُلُقِهِ .

قَالَتْ : فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « يَا خُوَيْلَةُ ابْنُ عَمِّكِ شَيْخٌ كَبِيرٌ ، فَاتَّقِى اللَّهَ فِيهِ » .

قَالَتْ: فَوَاللَّهِ مَا بَرِحْتُ حَتَّى نَزَلَ فِىَّ الْقُرْآنُ ، فَتَغَشَّى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا كَانَ يَتَغَشَّاهُ ، ثُمَّ سُرِّىَ عَنْهُ فَقَالَ لِى : « يَا خَوْلَةُ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِيكِ وَفِى صَاحِبِكِ » .

ثُمَّ قَرَأَ عَلَىَّ : ﴿ **قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ** ﴾ (المجادلة:١) إِلَى قَوْلِهِ ﴿ **وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (المجادلة:٤)

فَقَالَ لِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مُرِيهِ فَلْيُعْتِقْ رَقَبَةً » .

قَالَتْ فَقُلْتُ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عِنْدَهُ مَا يُعْتِقُ .

قَالَ : « فَلْيَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ » .

قَالَتْ : فَقُلْتُ : وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ شَيْخٌ كَبِيرٌ مَا بِهِ مِنْ صِيَامٍ .

فَقَالَ : « فَلْيُطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِيناً وَسْقاً مِنْ تَمْرٍ » .

قَالَتْ : فَقُلْتُ : وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا ذَاكَ عِنْدَهُ .

قَالَتْ : فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَإِنَّا سَنُعِينُهُ بِعَرَقٍ مِنْ تَمْرٍ ».

قَالَتْ : فَقُلْتُ : وَأَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَأُعِينُهُ بِعَرَقٍ آخَرَ .

قَالَ : « قَدْ أَصَبْتِ ، وَأَحْسَنْتِ ، فَاذْهَبِي ، فَتَصَدَّقِي عَنْهُ ، ثُمَّ اسْتَوْصِي بِابْنِ عَمِّكِ خَيْراً » . قَالَتْ : فَفَعَلْتُ ». (حديث : ٢٨٠٧٩)

فالآيات عامّة في كلِّ مظاهرٍ ، ولا أثر للسبب الخاصّ في تخصيص مدلول العامّ .

ومنْ هذا ما رواه مسْلمٌ في صحِيحِه منْ كتاب « الْحيْض » بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ » .

فقوله : (الإهاب) عامٌّ ورد على سبب خاصّ ، فقد رَوَى مسلم في الكتاب نفْسِه بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : تُصُدِّقَ عَلَى مَوْلَاةٍ لِمَيْمُونَةَ بِشَاةٍ فَمَاتَتْ ، فَمَرَّ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « هَلاَّ أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ » . فَقَالُوا إِنَّهَا مَيْتَةٌ . فَقَالَ « إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا » . [1]

---

(١) في سياق هذا الحديث دلالةٌ على أنّ (إنّما) تكون لقصر الإفراد ، فالصحابة ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ فهموا أن المحرم من الميتة كل شيْء ، فأفرد النبي ﷺ بقوله : « إنما حرم أكلها الأكل بالتحريم ، ونفاه عما عداه مما اعتقده المخاطبون ، وهذا يدفعُ مسْترضى عبد القاهر أن (إنما) لقصر القلب ، لا قصر الإفراد ، وأنها في هذا كمثل (لا) العاطفة . يقول :

« . . . إذا قلت : إنما جاءني زيدٌ ، لم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء مع زيد غيره ، ولكن أن تنفي أن يكون المجيء الذي قلت إنه كان منه كان من عمرو » .

وكذلك تكون الشبهة مرتفعة في أن ليس هاهنا جائيان ، وأن ليس إلا جاء واحد ، وإنما تكون الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو ، فإذا قلت : إنما جاءني زيد ، حتى يكون قد بلغ المخاطب أن قد جاءك جاء ، ولكنه ظن أنه عمرو مثلاً فأعلمته أنه زيد ، فإن قلت : فإنه قد يصح أن تقول : إنما جاءني من بين القوم زيد وحده ، وإنما أتاني من جملتهم عمرو فقط ، فإن ذلك شيء كالتكلف ، والكلام هو الأول ، ثم الاعتبار به إذا أطلق فلم يقيد بوحده وما في معناه .

فحكم الطهارة يعمّ كلّ إهابٍ دبغَ ، وإن كان النصّ قد ورد في شأن شاةٍ معيّنة ، والعلماء على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّببِ ، وهذا قاعدة كليّة عالية ، لاتجعل للسياق الخارجي السّلطان الأعظَم على فقه النّص ، وتحرير دلالته .

ومنْ هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾ (النساء:٦٩) .

ومعلوم أنك إذا قلت : إنما جاءني زيد ، ولم تزد على ذلك أنه لا يسبق إلى القلب من المعنى إلا ما قدمنا شرحه من أنك أردت النص على زيد أنه الجائي ، وأن تبطل ظن المخاطب أن المجيء لم يكن منه ، ولكن كان من عمرو ، حسب ما يكون إذا قلت : جاءني زيد لا عمرو ، فاعرفه ينظر : دلائل الإعجاز ، ص٣٢٦ ، ط . شاكر)

وثَـمَّ مراجعة منهجية :

كأنّي بعبد القاهر ذاهبٌ إلى أن دلالة (إنما) على قصر الإفراد ليس هو الغالب ، ولذا لا يكون إلا إذا كان في الكلام قرينة على قصر الإفراد ، وإلا فالقصر قلبٌ .

هو في كلامه السابق يضع أمرًا كليًا في دلالة (إنما) وهذا الأمر الكلي يتغير بالقرائن والمساقات ، وما كانت دلالاته سياقية لا وضعية لا يتأتى وضع أمر كلي له ، وهذا يفهم منْه أن الأصل في التفكير البلاغي في تحصيل الكليات أنه يضع كليات عامة لا تكون ولائد القرائن والسياقات ، فهذه الدلالات السياقية متروك أمرها للنظر الخاص ، لا يخضع للتحصِيل .

إن كان هذا هو المخرج البياني لمذهب عبد القاهر هنا فهو جدّ دقيق ، والظن بعبد القاهر أنّ حركة تفكيره البلاغيّ مضبوطة بمثل ذلك .

ومن ثَمَّ لا يرد على تحصيله الأمثلة المرهونة بسياقٍ خاصٍ وقرائن تكتنفه ، فالدلالة هنا سياقية لا وضعية عامة .

ومِن المعلوم المعهود في علم آداب البحث والمناظرة أن المحصّل لا يناقِشُ هو ولا يُناقشُه غيره في المثال ؛ لأنّ الأمثلة قد تكون لها خصُوصية سياقِيّة ، ومرهونة بقرائن وملابسات تكتنفها ، فجعل لها وضعًا خاصًا لا يتأتى منه تحصيل أمرٍ كلّي، ومثل هذا الغفلة عنه وهنٌ في منهاجية النظر العلميّ .

فقولُ (مَن) عامٌّ ، والآية جاءت لسبب خاصّ ، فقد روي أنَّ رجلاً من أصحاب النبيّ ﷺ كَانَ شَدِيدا لحب رَسُول الله ﷺ قَلِيل الصَّبْر عَنهُ ، فَأَتَاهُ يَوْمًا وَقد تغير وَجهه وَنحل جِسْمه وَعرف الْحزن فِي وَجهه ، فَسَأَلَهُ رَسُول الله ﷺ عَن حَاله فَقَالَ : يَا رَسُول الله مَا فِي من وجع غير أَنِّي إِذا لم أرك اشْتقت إِلَيْك وَاسْتَوْحَشْت وَحْشَة شَدِيدَة حَتَّى أَلْقَاك ، فَذكرت الآخِرَة ، فَخفت أَلا أَرَاك هُنَاكَ ؛ لأَنِّي عرفت أَنَّك ترفع مَعَ النَّبِيين ، وَإِذا دخلت الْجنَّة كنت فِي منزل دون مَنْزِلك ، وَإِن لم أَدخل فَذَاك حِين لا أَرَاك أبدا فَنزلت» (1)

فحكم الآية عامٌّ في كل من أطاع الله ﷻ ورسوله ﷺ ، ولا يُخصِّصُه سببُ النزول ، فإن القرآن الكريم هدى للناس ، وهدى للمتقين وهدى ورحمة للمحسنين .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ۝١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝١٨ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٠ وَلَسَوۡفَ يَرۡضَىٰ ﴾ (الليل:١٧-٢١)

فالأتقى عامٌّ غيرُ مخصّصٍ حكمُه بمن نزلَتْ في شأنِه : سيدنا أبي بكر رضي الله عنه بل هو لكلِّ تقيّ .

---

(1) ينظر : أسباب النزول للواحدي ، تفسير ابن كثير في تأويل الآية ، فقد أورد أحاديث في سبب نزولها ، وتكلم في درجتها ، وأحكام القرآن لابن عربي في تفسيره الآية ، وفي مجمع الزوائد ٦٣/٧ .
في هذا الحديث ما يُصوّر لنا عظيم محبّة الصحابة رسُول الله ﷺ ، وأن الواحد منهم قد ملأ حب النبي ﷺ قلبه ، فلم يبق له ما يمكن أن يجعله من الدنيا فيه ، فهاله أمر حاله يوم القيامة .
وكان من النبيّ ﷺ البشرى لهذا الصحابي والأمة جمعاء ، فما عليها إلا أن تطيع الله ﷻ ورسُوله ﷺ ليتحقق لها ما تريد من العزة والسعادة في الدارين .

ومنْ هذا ما رواه البخاري في كتاب البيوع من صحيحه بسنده أن النبي ﷺ قال : « . . . مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِى كِتَابِ اللَّهِ فَهْوَ بَاطِلٌ ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ ، شَرْطُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ » فهـذا لفظ عامٌ ورد على سبب خاص بالسيدة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما جاءتها بَرِيرَةُ فَقَالَتْ لها كَاتَبْتُ أَهْلِى عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِى كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ ، فَأَعِينِينِى ، فقالت لها عائشة : إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلاَؤُكِ لِى فعَلْتُ ، فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا ، فَقَالَتْ لَهُمْ فَأَبَوْا عَلَيْهَا ، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ ، فَقَالَتْ إِنِّى قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا ، إِلاَّ أَنْ يَكُونَ الْوَلاَءُ لَهُمْ ، فَسَمِعَ النَّبِىُّ ﷺ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَ : « خُذِيهَا وَاشْتَرِطِى لَهُمُ الْوَلاَءَ ، فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ».

فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى النَّاسِ ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : « أَمَّا بَعْدُ مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِى كِتَابِ اللَّهِ ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِى كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ ، قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ ، وَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ » .

ومنْ أقوى ما يُستدل به خصوص السبب لا يخصص العام ، بل يبقى العام على تناولِه كل الأفراد ما رواه البخاري بسنده عنِ ابن مسعودٍ رضي الله عنه : « أنَّ رجلاً أصاب منِ امرأةٍ قُبلةً ، فأتى رسولَ اللهِ ﷺ فذكر ذلكَ له ، فأُنزلَت عليه : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ (هود:١١٤) .

قال الرُجل : إليَّ هذِهِ ؟ قال : « لِمن عملَ بها من أمتي » .

هذا ما عليْه جمهور أهلِ العلْم ، وتذهب طائفة إلى أن العبرة بخصوص

السبب لا بعموم اللفظ ، فحكم اللفظ مقصور على سببه ، فإن جاءَ ما يُشْبِه السبب فإنّه يجري عليْه الحكم بالقياس إذا استْوفى شرطه .

وما بيْن المذهبين من فرقٍ ليْس في إنزال حكم العام على غيْر السبب وعدمِ أنزالِه بل في سبيل الإنزال .

الجمهور على أن الحكم سبيله النصّ لِعمومِه .

والآخرون الحكم سبيله القياسُ لا النّصُّ

* * *

التخصيص بالاستثناء

الاسْتِثْناءُ فِي اصْطِلاحِ الأصوليين [1] :

لقى تحرير عبارة المدلول الاصطلاحى للاستثناء عند الأصوليين منازعةً شديدة من جانب الجمع حينا ومن جانبِ المنع حينًا آخرَ ،[2] فمنهم من ذهب إلى أنه : الإخراجُ بإلاّ أو إحدى أخواتها من متكلّمٍ واحدٍ .

وعند صدر الشريعة في التنقيح : المنعُ منْ دُخُولِ بَعضٍ مَا تَناولَهُ صَدْرُ الْكلامِ في حكمه بِإلاَّ وأَخواتِها .

وذهبَ «القرافِيُّ» إلى محاولة التَّحريرِ بعبارة جامعةٍ مانعةٍ عنده ، فقال : «الاستثناء: إخرج بعضِ الجملة ، أوْ ما يعرضُ فى نفس المتكلم ، أو ما يعرضُ للجملة منِ الأحوال والأزمنة والبقاع والمحال والأسباب ، بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المُخرج» [3]

---

(١) الاسْتثناء في اللغـة : استفعـال مـن الثنْيِ أيْ الصّرْفِ والعطْف والردِّ والمُحاشاة

وهو في اصطلاح النحاة : الإخراج بـ« إلاَّ »أوأخواتها لما كان داخلاً أو منزلاً منزلة الدّاخل ، والعلاقة بيْن الاصطلاحي واللغوي بيّنةٌ ، ففي الإخراجِ صرفٌ وردٌّ إلا أنّه صرفٌ وردٌّ مخصُوصٌ اقْتضَاه الاصطلاح ، والمستثنَى معطوف عليه بإخراجه من حكم المستثنى منه ، أوْ لأنّه مصروفٌ عن حكم المستثنى منه .

ينظر : شرح المفصل لابن يعيش ٧٥/٢ ، وتسهيل الفوائد ، ص١٠١ ، والهمع ٢٢/١ ، وشرح الأشموني وحاشية الصبان ١٤١/٢

(٢) ينظر : المعتمد ٢٤٢/٢ ، المستصفى ١٦٣/٢ ، الأحكام للآمدي ٤١٦/٢ ، الإبهاج ١٥١/٢ ، وجمع الجوامع وحاشية البناني ٩/٢

(٣) ينظر : الاستغناء للقرافي ، ص٩٨-١٠٠ـ تحقيق : طه محسن ، ط ١٤٠٢هـ ، بغداد

وعلى الرغم من محاولته التدقيق ، فإنَّ عبارتهُ فيها كزازةٌ وانقباضٌ ، وقول الْقَوْمِ: «الاستثناء : إخراجُ ما لولاه لوجب دخوله لغة بـ« إلا » أو إحدى أخواتها من متكلّمٍ واحدٍ».

أو قولهم: « إخراج الثّاني من حكم الأوّل بأداةٍ موضوعة ،[1] أقربُ وأنسبُ».

والاسْتثناءُ حقيقةٌ في المتصل ، وبه يقعُ التخْصيصُ ، وكلام الأصوليين هنا في الاستثناء المتصل لا المنقطع الذي لايكون فيه الْمسْتثنى من جنسِ الْمسْتثنى منْه.[2]

---

(١) ينظر : شرح الكوكب المنير ، ص٢٩١ ، والبحر المحيط للزركشي ٢٧٥/٣ وحاشية السعد على شرح العضد ١٣٣/٢

(٢) يقول ابن القيم في بدائع الفوائد : «المعروف عند النحاة أن الاستثناء المنقطع هو أن لايكون المستثنى داخلاً في المستثنى منه ، عبروا عنه بأن لايكون المستثنى من جنس المستثنى منه ، وهذا يحتمل شيئين :

أحدهما : أن لايكون المستثنى فردا من أفراد المستثنى منه .

والثاني : أن لا يكون داخلاً في ماهيته ومسماه ، فنحو : جاء القوم إلا فرساً ، منقطع اتفاقاً ، وجاؤوا إلا زيداً ، متصل ، ورأيت زيداً إلاوجهه ، منقطع على الاعتبار الأول ، لأن الوجه ليس فرداً من أفراد المستثنى منه ، ولكن لا أعلم أحداً من النحاة يقول ذلك ، ويلزم من ذلك أن يكون استثناء كل جزء من كل منقطعاً ، ونحو قوله ﷻ : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ (الدخان:٥٦) .

منقطع على التفسير الأول لعدم دخول الموتة الأولى في المستثنى منه ، ومتصل على التفسير الثاني لأنها من جنس الموت في الجملة .

وفي الاستثناء المنقطع عبارة أخرى وهي: أن يكون منقطعاً مما قبله ، إما في العمل ، وإما في تناوله له ، فالمنقطع تناولاً جاء القوم إلا حماراً ، والمنقطع عملاً نحو قوله ﷻ : ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝٢٣ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴾
(الغاشية:٢٢-٢٤) =

والذي يحسُن تذكره أن الحنفية لايقولون بالإخراج الذي يقول به الجمهور ، أي أنّـك إذا قلت : جاء القوم إلا محمّدًا ، فأنت لم تخرج محمدًا من الحكم الذي حكمت بِه على القوم ؛ لأنّـه لم يدخل فيه أولاً حتّى يُخرج منه ، ولا يكون إخراجٌ إلا إذا سبق دخولٌ .

وهم يقولـون : إن الاستثناء استخراج وتكلّم بالباقي بعد الثُّنْيا ، ومعنى الاستخراج عندهم ليس هو معنى الإخراج عند الجمهور ، الإخراج عند الجمهور معناه : أنَّ ما بعد أداة الاستثناء خارجٌ عن حكم ما قبله .

والاستخراج عند الحنفية هو استخراجُ بعضِ الكلام على أن يجعلَ الكلام عبارة عمّا وراء المستثنى ، فهو تكلّم بالباقي بَعْدَ الثُّنْيَا ، فهم لايعتدون بما قد يُفهم قبل تَمامِ الكلامِ ، فَشَأنُ فهْمِ الكلامِ كَشأنِ فهم الكلمة وهي : «كما لاتكون مُفْهِمَةً قبل انضمامِ بعضِ حروفها إلى البعضِ ، لاتكون مُفْهِمَةً قبل انْضِمامِ بعضِ الكَلِمات إلى البَعْضِ حتّى تكونَ دَالّةً علَى المرادِ ، فتوقّف أوّل الْكلامِ على الآخر في الفصْلين(أيْ الكلمة والكلام) ويكون الْكلّ فِي حكمِ كلامٍ واحدٍ» [1]

* * *

الأُصوليون على أنَّ الاستثناءَ يشملُ نوعين :

- إخراج بعض من كل ، وهو الاستثناء النحوى المعروف ، ويسميه بعضُ الحنفية استثناء التحصيل ، وهو عندهم بيان تغيير .

= فهذا استثناء منقطع بجملة كذا قاله ابن خروف وغيره ، وجعلوا (من) مبتدأ و(يعذبه) خبره ، ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط ، وجعل الفراء من هذا قوله ﷻ : ﴿ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلاً مِّنْهُمْ ﴾ (البقرة:٢٤٩) ، على قراءة الرفع وقدره إلا قليل منهم لم يشربوا ، وقواه ابن خروف واستحسنه . ينظر : بدائع الفوائد ٦٤/٣ ، ط . دار الكتاب العربي بيروت .

(١) ينظر : أصول السرخسي ٤١/٢ ، والتلويح ٥٥/٢



● التعاليق اللغوية التى هي شروط كما فى « لأفعلنَّ كذا إن شاء اللهُ » ، ويسميه بعضُ الحنفية استثناء التعطيل .(١)

قال تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴾ (القلم:١٧،١٨)

أى : لم يقولوا إن شاء الله ، وثَم وجه من المعنى عن عكرمة : لا يخرجون نصيب الفقراء الذي كان على عهد أبيهم .(٢)

وقد أراد الراغب الأصفهانى (٥٠٢ هـ) أن يجمع هذين النوعين فى تعريف ، فقال : « الاستثناء إيراد لفظ يقتضى رفع بعض ما يوجب عموم لفظ متقدم ، أو يقتضى رفع حكم اللفظ ، فمما يقتضى رفع بعض ما يوجبه عموم اللفظ ، قوله جل جلاله : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الأنعام:١٤٥)

وما يقضى رفع ما يوجبه اللفظ نحو قوله : « والله لأفعلن كذا إن شاء الله ».(٣)

---

(١) جاء في بيان النبوة إطلاق الاستثناء على الشرط :

روى البخاري في صحيحه من كتاب الأيمان والنذور بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ حَلَفَ فَاسْتَثْنَى فَإِنْ شَاءَ رَجَعَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ غَيْرَ حِنْثٍ » .

أي : قال إن شاء الله ، فهذا هو الاستثناء ، وفي كتب السنة باب : « الاستثناء في اليمين » وأحاديثُ في تقييد اليمين بالشرط .

والفقهاء لايتقيدون بما تقيد بِه الأصوليون بل يدخلون في الاستثناء ما يترتب عليه مخالفة أومغايرة ، فالتقييد بالصفة استثناء وكذلك الغاية والشرط ونحو ذلك .

(٢) ينظر : تفسير الطبري ٢٩/٢٩ ، وتفسير القرطبي ٢٣٩/١٨ ، ونظم الدرر ٢٨٦/١٩ .

(٣) ينظر : المفردات للراغب ، ص٩١

غير أنّـهم وإن كانوا يطلقون على التعاليق اللغوية ومنها أسلوب الشرط استثناءً، فإنهم يخصون الاستثناء الإخراجيّ بمبحث، والاستثناء التعليقى بمبحثٍ آخر.

وحديث الأصوليين في الاستثناء الإخراجيّ وإن كان يعتمد على ما قرره النحاة واللغويون، فإنَّهم يُعنون فيه بقضايا معاني النحو أكثرَ من عنايتهم بقضايا النحو الإعرابية التي يشتغل بها النحاة.

وإذا كان النُّحاة يشترطون في الاستثناء الحقيقي الاتِّصال النوعي بين المستثنى والمستثنى منه، فإنَّ الأصوليين أيضًا يعتدّون بذلك الشرط ولا يجعلون الاستثناء المنقطع من مخصِّصات العامِّ.

وإذا كان للنُّحاة مشغلة إعرابية بالاستثناء المنقطع، وللأصوليين قليلٌ من العناية به، فإنَّ البلاغيين يعنون به في مواطن قلِيلةٍ مثل تأكيد المدح بما يشبه الذّم وعكسه، وعناية المفسرين به في تدبر القرآن الكريم لا تليق بمكانة هذا الأسلوب في البيان القرآني، ولا تكاد تعدو غَالِبًا الإشارة إلى أنه منقطع قطعًا أوْ احتمالاً دون تبيان لما في اصطفاء الانقطاع على الاتصال من منظور معانِي النحو، ممَّا يجعل هذا الأسلوب ما يزال بكرا في هذا الجانب.[1]

المهمّ أن الأصوليين عنوا كثيرا بحركة المعنى في أسلوب الاستثناء المتصل

(١) للقرافِيّ عناية جيدة بأسلوب الاستثناء المنقطع في كتابِه «الاستغناء في أحكامِ الاستِثناء»، وللبقاعيّ عنايةٌ خاصّة بِه أيضًا تتميّز عنْ عناية غيره من المفسّرين، وكلامُه فيه جديرٌ بإفرادِه ببحثٍ مستقلّ في ضوءِ نظرية التناسب القُرْآنيّ التي هي مبنية على نظرية النظم الجرجانية وتطـويرٌ لهـا وإنماءٌ، ولذا أزعم أن أثر البقاعيّ على نظرية النظم الجرجاني أجلُّ من أثر الزمخْشَريّ عليْها، فالزمخشريُّ كانت حركته في تنمية نظرية عبد القاهر أفقية، بينما كانت حركة البقاعي رأسية، والحركة الرأسية في تطوير العلْم أثرى وأكرم عطاءً، وفي كلٍّ خيْرٌ.



باعتباره قرينة من قرائن التَّخصيص ، وكانت لهم وقفات وملاحظات لا تراها شاخصةً في نتاج النحو ومعانيه .

* * *

ويزيد جمهرة الأصوليين اشتراط صدور التركيب كلِّه من متكلمٍ واحدٍ ، فإنْ قال متكلمٌ : قام القوم ، فقال آخر من بعده (إلا زيدا) لم يكن من التخصيص عند كثير من أهل العلم ، ولذا قدّمه السّبكي في جمع الجوامع على الرأي الآخر [1] .

والذي ترتضيه الفطرة والبصيرة البيانيّة أنه إن بدا من المتكلم الأول إقرارُه بما ذكره الثاني إقراراً مقاليًّا أوْحاليًّا كان ذلك من التخصيص ، يشهدُ لذلك ما رواه الشيخان البخاري في « الجنائز » ومسلم في « الحج » من حديثِ ابْنِ عَبَّاس ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ ، فَلَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِى وَلاَ لأَحَدٍ بَعْدِى ، أُحِلَّتْ لِى سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ، لاَ يُخْتَلَى خَلاَهَا ، وَلاَ يُعْضَدُ شَجَرُهَا ، وَلاَ يُنَفَّرُ صَيْدُهَا ، وَلاَ تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلاَّ لِمُعَرِّفٍ » . فَقَالَ الْعَبَّاسُ ﷺ إِلاَّ الإِذْخِرَ لِصَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا ، فَقَالَ « إِلاَّ الإِذْخِرَ ».

واضحٌ أنَّ النبيَّ ﷺ قد أقرّ عمّه على استثناء « الإذخر » وتخصيصه من النهي عن القطع ، وأنَّ إقرارَه كان مقاليًّا ، حيث أعاد ﷺ منطوقَ عمّه ﷺ ، ولهذا جاز في « الإذخر » إعرابان :

الرَّفع على البدل مما قبله ، والنّصبُ على الاستثناء ، والنّصبُ مختار ابن مالك لكونِ الاستثناء متراخيًا عن المستثنى منه ، فبعُدت المشاكلة البدليّة .[2]

---

(١) ينظر : شرح جمع الجوامع ، وعليه حاشية البناني ١٠/٢

(٢) ينظر : التسهيل ، ص١٠١ ، وشرحه للمرادي ١٣١/٢- تحقيق : أستاذ دكتور أحمد عبد الله يوسف (خ) ، والأشموني وحاشية الصبان على الألفية ١٤٤/٢

واعتبار التخصيص فى هذا الحديث باستثناء العباس رضي الله عنه يستوي على أيّ وجه كان قول العباس : أي سواء ملقّنًا النبي ﷺ الاستثناء أوْمن قبيل موافقةِ الوحي ، كما كان من حال عمر مع قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ** ﴾ (المؤمنون:١٠٤)

فألقى هنا على لسان العباس الاستثناء تكريمًا لـه ، أوْ أيّ حالٍ آخـر مـن أحوال العباس .[(١)]

الاعتداد بأثَرِ السّامع في بناء المعنى أصلٌ راسخ تراه شاخصًا في أسلوب الحذف ، وهو دعامة من دعائم شجاعة العربية ، فالاعتداد بكلام السامع في بناء تركيب الاستثناء لا معابَةَ فيه متى كان ما يدلّ على إقرار المتكلم كلام السامع .

* * *

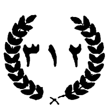
وممّا اشترطه جمهرة الأصوليين في صحة الاستثناء مخصصًا الاتحادُ الزّمنيُ بين النطق بالمستثنى منه والمستثنى ، ولعلَّ هذا الشرط متعلّق بالشَّرط السّابق ، فلو قطع المتكلم كلامه قبل ذكر المستثنى ثم ذكره كأنْ يَقُول : ما قام القوم ، ثُمَّ

---

(١) يقول الجويني : « والغامض في هذه المسألة أن ابن عباس رضي الله عنه وهو حبر هذه الأمة ومرجوعها في مشكلات القرآن كيف يستجيز انتحال مثل هذا المذهب على ظهور بطلانه؟

والوجه اتهام الناقلِ وحمل النقل على أنه خطأ أو مختلق مخترع . والكذب أكثر ما يسمع ، ويمكن أن يحمل مذهبه على إضمار الاستثناء متصلا ، ثم يقع البوح بادعاء إضماره مستأخرا ، فإذا ادعى مدع أن صاحب الكلام مصدق ، فهذا مذهب على كل حال وإن كان مزيفا ، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك . »

ينظر : البرهان في أصول الفقه للجويني ١/٣٨٦- تحقيق : عبد العظيم الديب ، ط . ٣ سنة ١٤٢٠هـ - دار الوفاء بمصر



يَسْكتُ بغير عُذْرٍ ، ويَقُولُ بعد ذلك : « إلاَّ زيد» . لم يكن استثناء عِندَ جمهرة الأصوليين .[(١)]

ومثْله ما يُعدُّ فاصلاً في البيان الكتابىّ من علامات التَّرقيم إلاَّ إذا قطعه في البيانِ النطقيّ بعذرٍ كسعال أوعطْس أو نحوهما ممَّا لا يعد فاصلاً بيْن الكلام ، أوْكان الفاصل الكتَّابى على سبيلِ السهو أو سبق قلم ... إلخ ، فإنَّ ذلك لا يؤثر في اتِّصال الدِّلالة بين أجزاء التركيب ، وما روى عن «ابن عباس» رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أنَّه يصح الاستثناء وإن طال الزمان حتى أجازه إلى السنة ، فإن بعضِ أهل العلم ومنهم الجوينى والغزالي قالوا : لم يصحّ عن ابن عباس لما يلزمُ من ارتفاع الثِّقة بالعهود والمواثيق لإمكان تراخى المستثنى .

وإنْ صح ، فلعلَّه أراد به إذا نوى الاستثناء أوَّلاً ، ثُمَّ أظْهرَ نِيّتَهُ بعدَه ، فَيَدِينُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فيما نواه ومذهبه أن ما يَدين فيه العبدُ ، فيقبلُ ظاهراً أيضا ، فهذا له وجه .

ويمكن أن نحمل على هذا ما إذا كان المتكلم مُكرها على التكلم بالعام دون تخصيص ، فله أن ينطقَ به بغير تَخصِيصٍ وَيَنْوى التَّخْصيصَ فيما بينه وبين ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ (النحل:١٠٦)

أمَّا أن يطلق العام طائعا ذاكرا ثم يستثنى بعد حين فذلك ما لا يستقيم القول به .

وما استشهد به القائلون بجواز الفصل الزمنى من حديث عكرمة الذي رواه أبو داود في كتاب الأيمان والنذور أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

---

(١) ينظر : البرهان في أصول الفقه للجويني ١/٢٦١

« وَاللَّهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا وَاللَّهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا وَاللَّهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا » . ثُمَّ قَالَ : « إِنْ شَاءَ اللَّهُ ».

قَالَ أَبُو دَاوُدَ : وَقَدْ أَسْنَدَ هَذَا الْحَدِيثَ غَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ شَرِيكٍ عَنْ سِمَاكٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَسْنَدَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَقَالَ الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ شَرِيكٍ : ثُمَّ لَمْ يَغْزُهُمْ .

فـ« ليس في هذا ما يقوم به الحجة ، لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون لعارض يعرض يمنع عن الكلام ، وأيضا غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثنى في اليمين بعد سكوته وقتا يسيرا ولا دليل على الزيادة على ذلك » فلعل هذا الفاصل الزمنى خاص بالاستثناء التعليقي (الشرط) في اليمين خاصة .[1]

* * *

وممَّا يَشْتَرِطُهُ الأُصُولِيُّون فِي صِحّةِ الاسْتِثْناءِ مُخصِّصًا ألاَّ يستغرق الاستثناء المسْتَثْنَى مِنْهُ ، أَيْ : أَنْ يَبْقَى مِنَ الْمُسْتَثْنَى منْهُ بعد إخراج المستثنى شيءٌ ، فإنْ وقَعَ ، فالاسْتِثناءُ باطلٌ .[2]

والّذِي أَسْتَبْصِرُهُ أنّهُ لا يَقْبُحُ اسْتِثْناءُ الأَكْثَرِ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْعَدَدِ أَوْ مِنْ عامٍّ ، وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ نَاطِقٌ بِذَلِك : يقُول اللهُ جَلَّ جَلالُهُ :

---

(١) ينظر في هذه المسئلة: البرهان للجويني ٢١٦/١ ، المستصفى للغزاليّ ١٦٥/٢ ، شرح الكوكب المنير ، ص٣٩٧ ، البحر المحيط للزركشي ٢٨٤/٣-٢٨٧ ، وإرشاد الفحول ، ص١٤٨ ، وأحكام القرآن للجصّاص ٣١٥/٣، ٣١٦ ، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١٨٩/٣، ١٩٠

(٢) في المسئلة كلامٌ كثير تبين لي بعد مراجعته ، وإعداده أن فائدة البلاغيّ منه قليلة من جهة ، وفائدة فقه بيان الوحي منه أيضًا قليلة ، فآثرتُ طيّ ما كتبت ، فإن شئت مراجعة فدونك كتاب البحر المحيط للزركشي ٢٨٧/٣-٢٩٣

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴾ (المزمل: ١-٤)

فنصفه بدل من «قليلا» ، وإنّما كان النّصف المُخرج الذي لا يقامُ فيه قليلا بالنسبة إلى النِّصف الثاني إشارةً إلى أن النصف الذي يقام فيه أكثرَ بفضله وبخيره وبمنزلتِه ، ولن نقولَ إنه كثرُ بما فيه من مشقّةٍ على النّفس لاستثقالِها زَمَنَ الطاعة وإنْ كان قليلاً ؛ لأنّ الآية موجّهةٌ في المقام الأوّل إلى سيدنا محمّدٍ ﷺ ، وقد جُعلت قُرّة عينه في الصلاة ، فكأنه قال : قُمْ نِصْفَ الليلِ أو أقل أوْ أكثرَ [1]

فهو من قبيل استثناءِ المساوى ، ويدل على استثناء الأكثر قول الله عز وجل : ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ (البقرة: ١٣٠)

جَلّيٌّ أنَّ المستثنى «مَنْ سفِه نفسه» أكثرُ

ومثلُه قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (البقرة: ٩٩)

الفاسقون لاريب أكثرُ من المؤمنين بالآيات المنزّلة على الرسول ﷺ ، فالأعْلَى أنّه يجوزُ استثناءُ الأكثر متى كان وراء ذلك مثيرٌ وباعِثٌ ومقتضٍ .

هذا التركيب : «استثناء الأكثر» مقَضِياتُه جِدُّ كثيرة ، لا يستطاعُ حصرُها حتّى يُمنعَ بمجرّد العقلِ تركيبٌ لا يترتبُ عليه غموضٌ أو لبسٌ أوتعميةٌ ، فكلُّ تركيبٍ اقتضاه المقامُ ولم يتنافرْ مع أُسس الإعراب المحقّق أصلَ المعنى هو تركيبٌ غيرُ عقيمٍ .

---

(١) ينظر : الكشاف ، ص١١٥٠ ، والبحر المحيط لأبي حيان ٢٦١/٨ ، والاستغناء للقرافيّ ، ص٤٤٥

مجمل القول أنّ الأُصُوليِّين يَشْتَرِطُونَ في صحة الاستثناء شروطًا ترجع إلى العلاقة بين المُسْتَثْنَى وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ باعْتِبَارِ أنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِهما واحِدٌ ، والزمان والْجِنْسُ والنِّسْبَةِ الْمِقْدَارِيّة بَيْنَهُمَا .

ويشاركُهم جمهرةُ النحاة واللغويين في وحدة الزّمن والجنس والنّسبة المقدارية ، بينما البلاغيون يشاركونَهم في وحدة الجنس فقط ولا يكادُ يعدُو تعرُّضهم الجانبَ الحسِيَّ من القضية دون وُلوج إلى قماميس معانى النحو التى هي بغية الطَّالبين .

* * *

تَوْجِيهُ دِلالةِ الاسْتثناءِ

عرضَ العلماء لنوع دلالة الاستثناء أهي دلالة معارضة : أيْ : إثبات حكم للمسْتثنَى مخالِفٍ لحكم المسْتثنى مِنْهُ ، ، فيكون عمادُها الإخراجَ ممّا سبق تقريره لصدر الكلام ، أم هي دِلالة بيانٍ عن المراد ، وليس ثَمَّ إخراج :

الحنفيّة على أنَّ دِلالة الاستثناء بيان عن المراد وتكلم بالباقي ، ولهذا عرفوه بقولهم : « هو الْمنعُ عن دخول بعضِ ما تناوَلَهُ صَدْرُ الْكلامِ فِي حُكْمِهِ بإلاَّ أوأخَواتِها »[1]

والجمهور على أنّ الاستثناء معارضة حكم ما بعد الأداة لحكم ما قبلها . وقولهم هذا اعترضه الحنفية بأنـه يشِي بأنّ في الكلامِ شائبةُ نسخٍ .[2]

---

(١) ينظر : التوضيح وشرحه التلويح ٢/٥٤ بيروت ، وانظر : بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني ٧/٣٠٩ – ط . دار الفكر ، ١٩٩٦م

(٢) ينظر : في نقد القول بالمعارضة التوضيح وشرحه التلويح ٢/٥٤ وبدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني ٧/٣١١ ، ٣١٢



من خلال التّبصر في الحدّ الاصطلاحيّ لأسلوب الاستثناء لدى أكثر أهل العلم من النحاة والأصوليين والبلاغيين يتّضح أنَّ أداة الاستثناء فيه للإخراجِ ، وأنّ المُخرج منه عامّ ، والمخرج هوما بعد الأداة ؛ لأنّ الاستثناء لا يوجد إلا فيما دخل في الكلام ثمّ يخرج منه ، فترتب على القول بأنّ جوهر دلالة الاستثناء الإخراجُ إشكالٌ في تعقُّل حقيقة الإخراج به ، فاحتاج إلى توجيه دلالته ، وكيفية عمله :

تقرير الإشكال :

إذا ما كانت حقيقة الاستثناء قائمة على إخراج شيء بأداة ممّا هو أعمّ منه ، كما في قولنا : فاز المتسابقون إلا عليًا ، و«له عليّ عشرة دراهم إلاّ ثلاثة» ، فإن يكنْ (إلاَّ) أخرجت «عليًّا» من المتسابقين ، و«الثلاثة» من «العشرة» فذلك تناقض ، لأنّـه يعنى أن «عليًّا» قد فاز مع المتسابقين ، لأنه دخل في صفتهم ، فأخرجته «إلا» إذ لا إخراج إلاّ من بعد دخـول ، فيكون داخلا خارجًا ، وورود الإثبات والنّفى على محلّ واحدٍ باعتبار واحدٍ محالٌ ، ومثلُه القولُ في «له عليّ عشرة إلا ثلاثة» بل هو في تحقق الإشكال أبلغ ، لأنّ العدد نصٌّ في مدلولِه .

فإن قيل : إنّ المستثنى لم يكن داخلاً ، قيل : كيف يتأتّى الإخراج إلاّ من بعد دخول ؟

وأكثرُ المحققين من أهل العلم عَلَى أنّ الاسْتِثْنَاءَ إخْراجٌ .

دَفْعُ الإشْكالِ :

لمّا كان الاَستثناءُ كثير الورودِ بصورهِ المتنوِّعَةِ في آيات الله ـ تعالى ـ والسّنة النّبويّةِ ، وَالْكَلِمَة الإنْسَانِ ، كان لازمًا أَن يكون لدلالته على المراد وجهٌ مستقيم



لا يتناقض ، وتكون كيفية عمله جد قويمةٍ ، وذلك ما دفع أهلَ العلم إلى التدبر لتقرير دلالته ، وتجلية كيفية عمله ، فكانوا على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول :

هو مذهب الإمام الشافعي والجمهور ، محصّله أن المستثنى منه مرادٌ به مجازًا الباقي بعد المستثنى ، والأداة وما بعدها قرينةٌ على تلك الإرادة فقولنا : «له عليّ عشرة إلا ثلاثة» إنما هو مجاز عن «السبعة» التى هي الباقى بعد إخراج الثلاثة وقرينة المجاز هو قولنا «إلا ثلاث» .

وعلى هذا فالاستثناء مبيِّنٌ غرض المتكلم به من المستثنى منه ، فإذا قال : «له عشرة» كان ظاهرا ويحتمل إرادة بعضها مجازًا ، فإذا قال : «إلاّ ثلاثةً» فقد تبيَّن أنَّ مرادَه بالعشرةِ سبعةٌ فقط .

المذهب الثاني :

هو مذهب الباقلانيّ، واختاره الجوينى والرَّازى محصّلُهُ أنَّ مجموع التركيب : «المستثنى منه والمستثنى والأداة» موضوع بإزاءِ المعنى المقصود وهو الباقِي من المستثنى منه ، ففى قولنا : «لَهُ عليَّ عشرةٌ إلاَّ ثلاثةٌ» يكون وضع لـ: «سبعة» اسمان مُفردٌ : «سبعة» ومركّب : «عشرةٌ إلاّ ثلاثة» .

وعليه فالاستثناء لا يخصِّصُ؛ لأنَّ التّخصيص : قصرُ الغامِّ على بعضِ أفرادِهِ ، وهنا لم يُردْ بالعامّ بعضُ الإفرادِ بلِ المجموعُ المركّب .

والظاهرُ أنَّ أصحاب هذا المذهب على أنّ مُفردات تركيبِ الاستثناءِ باقيةٌ فى معانيها الإفرادية ، (مثل مفرداتِ المجاز المركب) والقول بأنَّ هذا التركيب بإزاء «سبعة» إنّما هو باعتبارِ الحاصلِ من التَّركيب ، وحاصله هو حاصلُ «السبعة» من حيثُ المآلُ ، والاعتِدَادُ بما يفهمُه السَّامع وما يقصدُه القائلُ ، وهمَا متفقان .

وكلُّ منْ يفهمُ مفردات اللغة يفهمُ من قولهم «له عشرة إلا ثلاثة» أنـه أَرَاد أنْ يقـولَ : «لَه عليَّ سبعـةٌ» ، لا يختلفُ فى ذلك اثنـان ، وكذلك إذا سمع «مـا جاء القومُ إلا زيدٌ» يفهمُ منه كل ذِي فهْمٍ أنـَّه أراد أن يقولَ «جاء زيدٌ وحده» .

هذا من حيث مآل المعنى أو المعنى الرئيسيُّ المراد إيصاله إلى قَلْبِ السّمعِ وتقريرُه فِيه ، ومع كلِّ تركيبٍ معانٍ أُخر تقرِّر الأوّل أوتوضحُه والفطرةُ البيانيَّة تستشعرُ فرقًا بين قولِه «لَه عَليَّ عشرَةٌ إلاَّ ثلاثة» وقولِه «لَه عليّ سبعة» .

يُفهمُ من قَوْلِهِ : «لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إلاّ ثَلاثَةٌ» الإشارة إلى أن ما عليه وهو السبعة التى يقرُّ بها إنما هي عنده في منزلةِ العشرة في عُسرها عليه ، أوْ الإشارة إلى أنَّ الذي كان عليه أولا عشرة ، ثم سقط منها ثلاثة ، إما أداء ومقاصة أو بأى سبيل آخر . أوْ الإشارة إلي مزيدِ اعترافه بما عليه ، وأنـَّه باستهلالِه بلفظ «عَشَرة» يبعثُ الطُّمأنينة فى قلبِ صاحبِ المالِ المستحِقّ ، حيثُ يسمعُ إقرارَه له بما هو فوق حقه ، ثُمَّ يأتِي قولُه «إلا ثلاثة» ليحقِّق له ما له ويُحدِّد ما على المتكلِّم تحديدًا لا يتطرق إليه لبْسٌ أو تأويلٌ ، فلا يبقَى احتمالٌ غيرُ الإقرار بالسّبعة .

كلُّ هذه المقاماتِ وكثيرٌ غيرُها تقتضى تحريرَ العبارةِ بأسلوبِ الاستثناءِ في مقامٍ يحتاجُ إلى تحريرِها ، ولن يأتّى لقوله «لَهُ عليَّ سبعة» أن يقومَ بوظيفةِ «لَهُ عليَّ عشرةٌ إلاّ ثلاثة» فى تلك المقـامات ، ولذا ذكر القرآنُ الْكَرِيمُ قـول الله سبحانه وتعالى :

﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ** ﴾ (العنكبوت:١٤) حتَّى لا يتطرق احتمالُ التأويل إلى هذه المدّة ولاسيّما أنَّ من مذاهب العرب ذِكر الْعَدَدِ ولا يُراد حقيقة

مَدلولِهِ . وإنَّما يقصدُ بِه إلى المُبالغة في القلَّة أو الكثرة ، ومن ذلك عند جمهرةِ أهلِ العِلْمِ قَوْلُ اللهِ ﷻ : ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (التوبة: ٨٠) [١]

وعدمُ قصد مفهوم العدد شائع في الناس عامتهم وخاصتهم ، فحين يقتضى المقام دفع هذا الاحتمال يكون التعبير بأسلوب الاستثناء ، ومثله يكون فى الاستثناء من العام .

المذهب الثالث :

مذهب «ابن الحاجب» ورجحه الهندى وجماعة من الأصوليين ، ومحصّلهُ أن المستثنى منه مرادٌ بتمامه ، ثمَّ أُخرج المستثنى ، ثُم حُكم بالإسناد على الباقى بعدَ الإخراجِ تقديرا ، وإن كان قبله ذكرًا .

---

(١) يقول الجصاص : «ذكر السبعين على وجه المبالغة في اليأس من المغفرة ، وقد روي في بعض الأخبار أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية قال: لأزيدن على السبعين» ، وهذا خطأ من راويه ؛ لأن الله ـ تعالى ـ قد أخبر أنهم كفروا بالله ورسوله ، فلم يكن النبي ﷺ ليسأل الله مغفرة الكفار مع علمه بأنه لا يغفر لهم ، وإنما الرواية الصحيحة فيه ما روي أنه قال: «لو علمت أني لو زدت على السبعين غفر لهم لزدت عليها»
وقد كان النبي ﷺ استغفر لقوم منهم على ظاهر إسلامهم من غير علم منه بنفاقهم ، فكانوا إذا مات الميت منهم يسألون رسول الله ﷺ الدعاء والاستغفار له فكان يستغفر لهم على أنهم مسلمون ، فأعلمه الله ـ تعالى ـ أنهم ماتوا منافقين ، وأخبر مع ذلك أن استغفار النبي ﷺ لهم لا ينفعهم .»
ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٣/٢١٠ .
وما ذكره الجصّاص من خطأ الرواية (لأزيدن على السّبعين) إنما هو تخطِئة بالعقل لا بالرواية ، ومثل هذا لا يؤخذ به لأن الرواية صحيحة اتفق عليها الشيخان البخاري (التفسير ٤٦٧٠) ومسلم (فضائل الصحابة ـ حديث ٦٣٦٠)
والرواية التي صححها الجصاص جاءت في البخاري كتاب (الجنائز ـ حديث ١٣٦٦) (والتفسير ٤٦٧١) جامع الترمذي ـ سورة التوبة

فالمرادُ بقوله «عشرة إلا ثلاثة» عشرة باعتبارِ الأفراد ثم أخرجت «ثلاثة» بإلاَّ، ثُمَّ أُسند إلى الباقى «سبعة» تقديراً، فالمراد بالإسناد ما يبقَى من العشرة بعد إخراج الثّلاثة، وإن كان ظاهره الإسنادُ إلى العشرة قبل الإخراجِ، فكأنَّه قال: «له عليَّ الباقِي من عشرةٍ أخرجتُ منها ثلاثة» فالثلاثة أخرجت مِن النّسبة المضافة إلى الباقِي إخراجًا دلَّ على مخالفة حكم «الثَّلاثة» حكمَ ما أخرجت منه «العشرة»، وذلك هو معنى النفْيِ في هذا التَّركيبِ، فالنّفْيُ تواردَ علَى «الثلاثة» وَالإِثْبَاتُ تَوَارَدَ على «السبعة»، وعلى ذلك فالثّلاثة لم يَرِدْ عليها إلا النفيُ، والسّبعةُ لم يَرِدْ عليها إلا الإثباتُ.

كلَّ من أراد أن يحكمَ على شيءٍ أن يبدأ باستحضاره فى ذهنه، فالقائل «له عليّ عشرة إلا ثلاثة» بدأ باستحضار «العشرة» فى ذهنِه، ثم أخرج الثَّلاثة تحريراً لما سيسندُ إليه الحكم، ثُمّ يحكم على ما بقى محرّرا، ألا ترَى أنّك تخرج من كيسك عشرة دراهم فتردُّ منها ثلاثة وتدفعُ السبعة إلى من تريد؟ كذلك الذي يقول «له عليَّ عشرة إلا ثلاثة».(1)

وإذا كان مذهب ابن الحاجب قد اصطفاه جمهرة من القادرين على التورّك العقليّ الذي حاولوا به إضْعاف المذهبين السابقين، فإنّ منهم من ذهب إلى أنَّ مذهب ابن الحاجب يرجع إلى أحدِ المذهبين؛ لأنَّ كون الحكم على «السبعة»، إمَّا أن يكون باعتبار أنّها مدلول مجازى للتركيب كما هو المذهبُ

---

(1) تنظر المذاهب الثلاثة في: التلويح ١/٥٤، البحر المحيط للزركشي ٣/٢٩٤،٩٥، تيسير التحرير ١/٢٨٩، شرح الكوكب المنير، ص٣٩٣، ٣٩٤، شرح العضد مختصر ابن الحاجب، ومعه حاشية السعد التفتازانيّ ٢/١٣٥، فواتح الرحموت ١/٣١٦، وما بعدها، شرح جمع الجوامع ٢/١٤، ومعه حاشية العطار ٢/٤٧، وإرشاد الفحول، ص١٤٧، شرح الكافية للشريف الرضي ١/٢٢٥، ومفتاح العلوم للسكاكِيّ، ص٢٤٠

الثَّانِي : مذهب الباقلاني ، وإمَّا أنْ يكونَ باعتبار أمر يصدقُ عليه معناه المتبادرُ منه إلى الفهم وهو الْمَذْهَبُ الأوّلُ : مذهب الجمهور .

والسعد التفتازانيّ يرى أنَّ المذهبين هما اللذان يرجعان إلى مذهب ابن الحاجب ؛ لأنّ المركبَ سواء جعل حقيقة فى المعنى الذي وقعَ الإسناد إليه ، كما هو مذهب الجمهور ، أومجازا ، كما هو مذهب الباقلاني ، لم يكن بُدٌّ لمفرداته من الاستعمال فى معنى فيكون لفظ «العشرة» مستعملا فى كمالِ معناه ، والحكم بعد إخراج «الثلاثة» وإلا لزِم التَّناقض ، أوْكون العشرة مجازا عن السّبْعَةِ .(١)

أيّما كانَ ، فإنّ مذهب ابن الحاجب هو أقربُ المذاهبِ إلى الواقعِ ، فالحكمُ لا يكونُ إلاَّ منْ بعْدِ تحريرِ ما يُحكم عليه وتحديدِهِ ، وماانتهى إليه التَّحريرُ هُو الإقرارِ بالسّبعة ، فالحكم أسند إليها ، لأنه لا يقع إلا من بعد إخراج الثلاثة من السبعة ، فهو لم يقر بالعشرة كلها بل أقر بعشرة خرج منها ثلاثة ، فتحرر أنّـه أقر بسبعة .

مناط النظر في القضيّة هنا ليس إثبات استعمال أسلوب الاستثناء ، فهو قائم في بيانِ الْوَحْيِ قُرْآنًا وسُنّة ، وفي بيان الإبداعِ شعرًا ونثرًا فنيًّا عالِيًا ، بل مناطُ النّظَرِ بيانُ وجه دلالته على المراد ، وكيفية عمله ، التي بها تتبين حركة العقل المستقبل لتلك الدِّلاَلَةِ .

وقد يبدو أنّـه لا ثمرة للخلاف بين هذه المذاهب حتى قَرَّر الشوكاني أن «المسئلة قليلة الفائدة» ،(٢) ولكنّ التبصر يهدِي إلى ثمرة هذا الخلاف .

---

(١) ينظر : شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول للعضد الإيجي ، ومعه حاشية السعد التفتازاني : ٢/١٣٦، ١٣٧ ، وفواتح الرحموت ١/١٣٨ .

(٢) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١٤٧



روى مسلم في كتاب المساقاة من حديثِ عُبادةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ :

« إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ ، وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ ، وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ ، وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ ، وَالْمِلْحِ بِالْمِلْحِ ، إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ ، عَيْنًا بِعَيْنٍ ، فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى » .

على مذهب الجمهور يكون الكلام : أنهاكم عن بيع ما ذكرعمومًا إلاَّ ما كان متساويًا ، فيدخلُ في النَّهي ما لمْ تمكن مُعايرته لِقلتِه ، ولم يكن متساويًا ، كبيع حفنة من طعامٍ بحفنتين ، فإنه يدخل في النهي عند الشافعية ؛ لأنَّ صدر الكلام انعقد على حرمة بيع الطعام بالطعام على العموم ، وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فيبقى الباقي ، وهو غير المتساوى قليلا أوكثيرا تحت حكم الصدر وهو النهي ، فقوله ﷺ :« سواء بسواء » تخصيص له دِلالة على حكم المخالف .

وعلى مذهب الباقلانيِّ الذي يرى أنّ الاستثناء تَكَلُّمٌ بالباقى بعد الثُنْيَا كأنَّه لم يتكلم إلا بالباقى ، فالمعنى : أنهاكم عن بيع ما ذكرَ غير المتساوى ، فلا يدخل فى النهي إلا ما يمكن تحقيق المساواة فيه ، فكأنّه قال : لا تبيعوا ما ذكر بكل حال إلاَّ فى حالة المساواة ، فإذا تساوى البدلان فَبِيعُوا .

وعلَى ذلك فإن البيع في شأن الطّعامِ إذا كان حفْنةً بِحَفْنَتَيْنِ لا يدخل تحت النّص ؛ لأنَّ النهي ترك المساواة في بيع الكثير بالكثير ، لا فى بيع المُطْلَق ؛ لأنَّ النهيَ إنّما يتحقق فيما يقدر العبدُ على معايرته ، أمَّا إنْ عجز فلا ، لأَن نهي العاجز قبيح ، وهذا ما أخذ به الحنفيّة .(١)

وفي زماننا لم يَعُدْ تقدير أي شيءٍ وإن كان بالغَ القِلّةِ ممَّا يُعجزُ عنه فَلم يبقَ للمذهبِ أثرٌ .

---

(١) ينظر : أصول الشّاشيّ ، وعليْهِ عمدة الحواشي ، ص٢٥٦-٢٦٠

أمَّا ثمـرة الخـلاف البيانيـة ، فعلـى مـذهب الجمهـور يكـون التركيـبُ مفيـدًا التّخصيص لما فيه من قصرِ العام على بعض مسمياته ، حيث قصر العشرة على بعض مسماه وهو السبعة .

وعلى مذهب الباقلانيِّ فالتركيبُ ليس بتخصيصٍ ، لأنـّه لـيس قصـرًا لِلْعَـامِّ على بعض أفـراده ، بـل عبّـر عـن المـراد باسـم مركـبٍ ينـاظر اسمَـه المفـرد ، فكأنـّهما مترادفان ، والتعبير عن المعنى بأحد ألفاظِه المترادفة ـ على القول به ـ ليس تخصيصًا ولا مجازًا وكذلك ما كان منه بسبيل .

وعلى مذهب ابن الحاجب يحتملُ أحد أمرين :

الأوّل : ألاَّ يكون التّرْكيب تخصيصا وفقا للقول بأنـّه يرجع إلي مذهب الباقلاني .

والآخر : أن يكون تخصيصًا نظرا إلى كون الحكم للعامّ فى ظاهر الأمر وفى الحق له بعـد الإخراج منه ، فيتحقق فيه إثبات بمنطـوق ونفيٌ بمفهوم إذَا مَا كان صدر التركيب إثباتًا ، وعكسه إذَا ما كان صدره نفيًا وذلك هو جوهر التخصيص ، وهو الذي يتناسق مع الواقع القصديِّ لدى المتكلم والواقع الإدراكى لدى السامع .

* * *

طَرَفَا الدِّلالَةِ فِي الاسْتِثْنَاءِ الإِثْبَاتُ وَالنَّفْيُ

جمهور الأصوليين والنحاة والبلاغيين على أنّ طرفي الدِّلالة اللغوية في الاستثناء إثباتٌ ونفيٌ ، وأنَّ الاستثناء من الإثباتِ نفيٌ ، ومِن النفيِ إثبات بطريق اللغة .

ترى ذلك جليا في قول الله ﷻ : ﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾

(ص:٢٤)

أثبت البغي لكثير من الخلطاء ، وأخرج منهم الذين آمنوا ، فإنهم لا يبغى الخليط منهم على خليطه .

وتراه في قوله ﷻ : ﴿ وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ② إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ (العصر:١-٣)

فذلك كله استثناء من إثبات ، ونفى الحكم عما بعد « إلاَّ » لا يحتمل المنازعة عند جمهرة الأصوليين والنحاة والبلاغيين .

أما قوله ﷻ : ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور:٣١)

وقوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (البقرة:١٧٤)

فهو استثناء من نفي ، وإثبات الحكم لما بعد « إلا » هو المأخوذُ به عند الجمهور من الأصوليين والنحاة والبلاغيين .

ومرجع ذلك أنّ « إلاّ » للإخراج ، وأنّ المستثنى مُخرجٌ ، وأنّ كلّ شيء خرج من نقيضٍ وجب دخولُه في النقيض الآخر ، وما قبل « إلا » ثلاثة أشياء : حكمٌ ، ومحكومٌ به ، ومحكومٌ عليه ، فإذا قلنا مثلا : « قام القوم إلاّ زيدا » أو« ما قام القوم إلا زيدٌ» فزيدٌ مُخرج من المحكوم به والمحكوم عليه ، أي : من القوم وفعلهم ، ومِن ثمَّ دخل في نقيض فعلهم ، وهو عدم القيام في الأول والقيام فى الثاني ، فيكون فى المثال الأول الاستثناء من الإثبات نفيٌ ، وفي الثاني الاستثناء من النفى إثبات [1]

وطريق الدلالة فى كل من التركيب واحد : فى الاستثناء من الإثبات كانت الدّلالةُ على الإثبات بطريق المطابقة (المنطوق) ، وعلى النفى بطريق اللزوم (المفهوم) ؛ لأنَّ خروج ما حكم به على ما بعد (إلاّ) ممَّا حكم به على ما قبلها إنَّما هو بطريق العقل الذي يقضِي بلُزومِ دخولِه فى نقيض ما خرج منه ، فلما كان ما خرجِ منه فى المثال الأول هو ثبوت القيام ، كان لزامًا أن يدخلَ في نقيضِه ، ولما كان ما خرج منه في الثاني هو نفيُ القيام ، كان لزامًا أن يدخلَ فِي نقيضِه ، فكانت دِلالتُه على ما فِي صدرِ العبارة بالمنطوق ، وعلى ضدِّه بالمفهوم .

ذلك ما عليه جمهور الأصوليين من المتكلّمين ، وجمهورُ النحاة البصريين والبلاغيون .

* * *

لَمْ يأخذ بهذا الإمامُ أبو حنيفة والكسائي ، وهما معًا من الكوفة ، حكى الزيدى عن الكسائِيّ فى شرح الجزولية [2] أنـه قال : الإخراج من الاسم وحده ،

(١) ينظر : البحر المحيط للزركشي ٣٠١/٣ ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ١٥/٢

(٢) الجزولية مقدمة في النحو تسمّى « القانون » ألفها أبو موسَى بن عبد العزيز الجزولي ، ٦٠٧هـ لها شروح منها شرح الآبديّ ، وشرح الزيدي .



فإذا قلت : قام القوم إلاَّ زيدا ، كأنّك قلت : قام القوم الذين نقص منهم زيد ، وحال زيد مسكوتٌ عنه : لم تتعرض للإخبار عنْهُ بقيام ولا غيره ، فيحتمل القيام وعدمه .[1]

هو لا يذهب إلى أنَّ الاستثناء من النفْيِ إثباتٌ ؛ لأنَّ الأوَّل أقربُ من الثاني ، ورفضُ الأقربِ رفضٌ للأبعد .

أما أبو حنيفة ، فقد وقع فى كلام الرازي فى كتابه «المعالم» ما يقتضى أنّ أبا حنيفة يخالف فى الاستثناء من النفى فقط ، ويسلّمُ بأنَّ الاستثناءَ من الإثبات نفى وهوما قطع به الشوكاني .[2]

ومن أهلِ العِلْمِ من ذهبَ إلَى أنَّ أبَا حنِيفةَ ينازع فى التركيبين ، وهو الذي عليه أعيان الحنفية .

يقُولُ القَرافِي : «سألت أعيان الحنفية عن ذلك ، فقالوا : البابان عندنا سواء ، والاستثناء من الإثبات ليس نفيا ، ولا من النفى إثباتٌ والفروع عندنا مبنية على ذلك» .[3]

ومن ثَمّ لا يكون الاستثناء من الحصْرِ الذي يقولُ به البلاغيون . فأبو حنيفة على أنَّ ما بعد (إلا) فى التركيبين مسكوت عنه باعتبار الدلالة اللغوية .

ويبدو أنَّ مرد ذلك إلى أحد أمرين :

الأول : أن الاستثناء إنما هو تكلم بالباقي على ما قرره أبو على الشاشي الحنفي (٣٤٤ هـ) : «ذهب أصحابنا إلى أن الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا كأنه لم يتكلم إلا بما بقى» .[1]

---

(١) ينظر : الاستغناء للقرافِيّ ، ص٥٤٩ ، ٥٥٠ .

(٢) ينظر : البحر للزركشي ٣٠١/٣ ، وإرشاد الفحول ، ص١٤٩

(٣) ينظر : الاستغناء ، ص٥٤٩ ، والأحكام ٤٥١/٢ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠٣ .

فالمستثنى غير محكوم عليه بطريق اللغة ؛ لأنّ وظيفته تغيير حكم الصدر ، فالاستثناء بيان تغيير لا بيان نسخٍ ، فإذا قال : «إلا زيدا» في قوله : «جاء القوم إلا زيدًا» فقد غير به هنا الحكم السابق ، بأن جعله غير شامل كل القوم ، دون أن يتعرَّض للحكم على زيد بشيء أبدا ، فالأداة والمستثنى مهمتهما تغيير حكم ما قبلهما لا تقرير حكم على ما بعد (إلا) .

وكذلك إذا قال: «ما قام القوم إلا زيدا» قوله «إلا زيدا» يغير الحكم الصَّادر على القوم بشمول نفى القيام ، فكأنّه قال : قام بعض القوم ، أو ما قام كل القوم .

الآخر : إن قلنا إنّ الاستثناء إخراج فـ«إلاَّ» هنا إمَّا أن تكون مخرجة ما بعدها من الحكم أومن المحكوم عليه ، فإن قلنا : مخرجة ما بعدها من الحكم ، فخروج «زيد» من حكم القوم سيدخله في نقض الحكم وهو عدم الحكم لا عدم القيام ، وعدم الحكم هو السكوت عنه ، فلا يُدرى حكمه وإن قلنا : إنّها مخرجة ما بعدها من المستثنى منه كان معنى قولنا قام القوم إلا زيدا قام القوم الذين نقص منهم زيد ، ولا تتعرض لزيد بإخبار عنه بشيء فهو مسكوت عنه .

* * *

أدلّة القائلين بأن الاستثناء بيان تغيير [٢]

استدل القائلون بمذهب أبي حنيفة والكسائي بأدلة منها :

---

(١) ينظر : أصول الشّاشي ، ص٢٥٦، وحاشية السّعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٤٢/٢ ، وتيسير التحرير ٢١٩٠/١

(٢) بيان التغيير هو أحد أنواع البيان الخمسة عند الحنفية : بيان التقرير ، وبيان التفسير ، وبيان التغيير ، وبيان الضرورة ، وبيان التبديل .
بيان التغيير عندهم : ماغيّرالكلام عن معناه الحقيقيّ الظاهر منه قبل ذكر المبين ، وهم يجعلون من هذا البيان بالاستثناء ، لأن الاستثناء عندهم يغير موجب صدر الكلام الذي هو ظاهر منه .



١- قوله ﷻ : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ (الحجر: ٣٠، ٣١)

فلولا أنّه يمكن أن يكون قد سجد وألاَّ يكون ذلك ما كان لقوله تعالى «أبى» فائدة ، فقولُـه «أبى» ليس تأكيدًا لمدلول (إلاَّ) ؛ لأن معـانى الحروف لا تؤكد ، فلا يقال : ما قام زيد نفيا «فيجعل «نفيا» تأكيدا لمعنى «ما» .

نقض الدليل :

ليس قوله «أبى» تأسيسا لنفى الحكم عنه ، فذلك مفهوم من «إلا» المخرجة ما بعدها مما قبلها ، وإنّما قوله «أبى» إخبار عن أن ذلك سجيةٌ وطبيعة فيه وأنَّ ذلك شأنه ، وهذا المعنى لن يظهر بغير قولِهِ : «أبى» ؛ لأن «إلا» لا تدل عليه ، وإنْ دلت على نفى المحكوم به قبلها ، وفرقٌ بين الدلالة على ذلك والدلالة على كونه سجية وطبيعة .[1]

فقوله : «أبى» دالٌّ على أنّ عدم السّجود لم يكن لأمرمانع من خارجه بل كان لأمر قائمٍ فيه ، ولذا جاء في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤)

فهو نصٌّ وتأسيسٌ لمعنى جديدٍ لم تسبقُ الدلالة عليه ، ولذلك جعلها بعضُ أهل العلم جملة مستأنفة مفصولة عمّا قبلها للاستئناف البيانيّ .

ويمكن أنْ تُضيف إلى هذا أن قوله (أَبَـى) جاء احترازا من فهم أن الاستثناء من حكم الكلية والجمعية ، فلو قيل «فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس» لجاز أن يفهم منه أنـه استثنى من السجود عموما فلا يكون قد سجد أصلا ، ومن السجود بقيد الكلية والجمعية ، فيدلُّ على أنـه سجد ولكن ليس مع

(١) ينظـر : الاستـغـنـاء فـي أحـكـام الاستثناء للـقـرافـي : تحقيق : طه محسن ، ص٥٥٠ ، ط . العراق .



الملائكة وإنّما وحده ، فجاء قوله «أبَى» مصرحا بأنّ السجود لم يك مع الملائكة ولا بعدهم ولا قبلهم ، وإنما كان منه إباء واستكبار .

وفى التصريح بإبائه أن يكون مع الساجدين إشارة إلى أنه قد اتصف بعدم السجود اتصافا بالغا ، فهو لم يك ساجدا ولا من الساجدين ولا معهم ، فقد يكون المرء مع قوم وليس منهم ، وقد يكون منهم وليس فاعلا فعلهم أومتصفًا بصفتهم ، فنفى عنه كلَّ ذلك ، لذا تغيرت العبارة بتغير المساق :

فى قوله ﷻ : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤)

وفي قوله ﷻ : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ (الأعراف: ١١)

وفي وقوله ﷻ : ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ (الحجر: ٣١)

وفى قوله ﷻ : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴾ (الإسراء: ٦١)

وفِي قوله ﷻ : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٠)

ففى كل آية كانت (إلاَّ) دالة على نفى المحكوم به قبلها عما بعدها ـ على مذهب الجمهور ـ ثم تتغيَّر العبارة ؛ ليجتمع ما يكشف عن أسباب هذا الانتقاء وطبيعته وفقا للمساق الذي تصاعدت على مدْرجه .

* * *

٢- ومما استدلوا به ، أنّه لو كان الاستثناء من النفى إثباتًا لكان قول النبيّ ﷺ :

«لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاَةً إِلاَّ بِطُهُورٍ وَلاَ يَقْبَلُ صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ» .[1]

وقوله ﷺ من حديث ابن عباس :

«لا نكاح إلا بولي ، والسلطان ولي من لا ولي له» .[2]

---

(١) رواه ابن ماجه : الطهارة وسننها حديث : ٢٨٣

قوْلُه «لا تُقبَلُ صَلاةٌ إلاَّ بِطهُورٍ» جاءت كلمة «صلاة» نكرة فِي سياقِ النفيِ ، فتعمّ كل ما يُطْلَقُ عليْهِ صلاة ، ، وإن خالفت هيئتها هيئة الصّلاة الْمعهودة ، كصلاة الجنازة ، فهي لاتصح بغيرِ طهورٍ ، وكذلك الطوافُ إذا ما قلنا إنّه صلاة إلا أنّه أبيح فِيه الكلام ، ومن ثمّ اسْتوجب جمع الطّهارة للطواف.

روى الترمذي في كتاب الحج بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ «الطَّوَافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلاَةِ إِلاَّ أَنَّكُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِيهِ فَمَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ فَلاَ يَتَكَلَّمَنَّ إِلاَّ بِخَيْرٍ».

وجاءت كلمة «صدقة» نكرة ، في سياق نفي ، فعمت سائر الصدقات قليلها وكثيرها ، وفرضها وتطوعها ، وجاءت كلمة «غلول» أيضًا نكرة ، فعمت سائر أنواع الغلول ، وكان الغلول بالنسبة للصدقة بمثابة الحدث الناقض للطهارة بالنسبة للصلاة ، وما أنت بواجد عاقلا يصلي بغير طهارة ، ولكنك واجدٌ في زماننا من يتصدق من غلول .

وفي هذا من الترهيب لأولئك الذين تعيث أيديهم في أموال بيت مال المسْلمين يسرقون ويختلسُون وينتهبون ثُم يتبرعون لإنشاء مجمعات خيرية فيما يزعمون ، إن أعمالهم يوم القيامة إلا كسرابٍ بقيعة يحسبه الظمآنُ ماءً .

(٢) مسند أحمد من مسند ابن عباس حديث : ٢٢٦٨ ، ومسند أبي موسى حديث : ١٩١٥٠ ، والترمذي من باب : لانكاح إلا بولي من حديث أبي موسى حديث رقم ١٠٩٥ ، وسنن أبي داود حديث رقم : ٢٠٨٩ ، وابن حبان من حديث عائشة رقم : ٤٠٠٦ ، وأبي هريرة : ٤٠٠٧ .

وهذا يدلُّ على عموم النكاح سواء كانت المنكوحة ثيبًا أو بكرًا ، فالولي شرط صحة ، ويؤيد هذا ما رواه أبو داود في كتاب النكاح بسنده عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ». ثَلاَثَ مَرَّاتٍ .»

=

وقوله ﷺ فيما رواه البخاري من حديث عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ قَالَ : قَالَ أَبُو بَكْرَةَ رضي الله عنه : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ ، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ . وَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ وَالْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْتُمْ» .(١)

مقتضيًا تحقق الصّلاة عند وجود الطهور ، والنّكاح عند وجود الولى ، والبيع عند المساواة ، ولمَّا لم يكن كذلك ، علم أنَّ المراد بالاستثناء إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه ، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته .(٢)

نقض الدليل : ينقض هذا الدليل بأمور منها :

الأوّل : قوله : «بطهور ، وبولى ، وسواء بسواء» من قبيل الشرط الشرعيِّ لا اللغوي .(٣)

والشّرطُ الشرعي يلزم من فواته فوات المشروط ، ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط ؛ لجوازِ انتفاءِ المقتضِي أو فوات شرطٍ آخرَ أوْوجودِ مانعٍ .(٤)

= يقول ابن حجر في شأن هذا الحديث في الفتح في شرح باب السُّلْطَانُ وَلِى أخرجه أبو داود والترمذى حسنه وصححه أبو عوانة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم ، لكنه لما لم يكن على شرط البخاري استنبطه من قصه الواهبة .

(١) رواه البخاري : كتاب البيوع حديث : ٢١٧٥

(٢) ينظر : الأحكام للآمدي ٤٥٢/٢ ، والتلويح ٦٠/٢

(٣) الشّروط اللغويّةُ أسَبابٌ ، والأسباب يلزم من وجودها الوجود بخلاف الشّروط العقليّة ، والشرعيّة ، والعادية فإنه يلزمُ من عدمها العدم في المشروط ، ولايلزم من وجودها وجود ولا عدم ، لمزيد من العرفان ينظر : الفروق للقرافِي ٦١/١ والبحر للزركشي ٣٢٩/٣ .

(٤) ينظر : الأحكام للآمدي ٤٥٢/٢ ، حاشية السعد على شرح العضد ١٤٣/٢ ، والفروق للقرافيّ ٩٥/٢ ، وروضة الناظر ، ص١٤٣ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠٣

الثّاني : أنّ قولـه : « بطهـور » . . . إلخ لـيس هُـو المستثنى بـلْ هـو متعلّـق بالمستثنى ، والتّقدير : لا صلاة حاصلةٌ إلاّ صـلاة بطهـور ، ولاريْـب في أنَّ كـلَّ صلاة بطهور صلاةٌ حاصلةٌ قطعًا .[1]

الثالثُ : أنّ قوله : « بطهور » . . . إلخ يرادُ به أنَّه آكَدُ الصِّفات ، فكأنَّ سائرَ الصِّفات بالنّسبة إليها غير معتَبرة .

والذي عليه أربابُ المعانى أنّ المراد نفي ما يتوهمه المُخاطب من الحكم وإثبات غيره ، فإذا قال : لا صلاة إلاّ بطهورٍ ، فإنّما يردّ به على من يظنُ أنّ الصلاة إذا استجمعت الشرائط صحّت بدون الطّهور ، فكان معناه أنّها لا تصح بدونِ ذلك ، وتصحُّ مع الطهور .

وكذا فى « ما زيدٌ إلا عالمٌ » إنّما يقولُه ردا لِمن ظنَّ أنّه تـاجـر أو شـاعـر أو غيره[2]

الرابع : أنّ قولنا : الاستثناءُ من النّفيِ إثباتٌ يصدق بإثبات صورة في كلّ استثناء ؛ لأنَّ دعوى الإثبات لاعموم فيها ، بل هي مُطلقةٌ ، فيقتضِي صحّة الصَّلاةِ عنْد وجودِ الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم .[3]

الخامس : أن قولَه : « لا صـلاة » نفيٌ كليٌّ ، وقوله : « إلا بطهور » إثباتٌ

---

(١) ينظر : حاشية السعد على العضد ١٣٢/٢ ، ومناهج العقول ١٠١/٢ ، وإرشاد الفحول ، ص١٥٠ .

(٢) ينظر : شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١٤٥/٢ ، والإبهاج ١٥١/٢ ، شرح الكوكب المنير ، ص٤٠٤

(٣) ينظر : الإبهاج ١٤٩/٢ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠٤

جزئيٌّ ؛ لأنّ نقيضَ الكليّ جزئيٌّ ، وهذا ما يتفقُ مع الواقعِ ، فالطّهورُ جزءٌ من شرائطِ صحّة الصّلاة [١]

* * *

وإذا ما كانت دلائلُ القائلين بأنّ الاستثناء من النفيِ ليس إثباتًا ، ومن الإثبات ليس نفيًا غيرُ قادرة ، فإنّ الذي تَحْسُنُ الإشَارَةُ إلَيْهِ أنـها أُقيمت لِمنع الدِّلالة اللغويّة ، أيْ : أقيمتْ للدِّلالة على أنَّ الاستثناءَ مـن النفيِ ليس إثباتًا بطريق اللغة ، ومثلُه عكسه ، لا للدِّلالة على أنـَّه ليس كذلك بكلِّ طريقٍ ، بلْ هُم يقولون بأنّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ بطريق آخرَ غير طريق اللغة هو طريقُ ما يقضى به أصْلُ الأشياءِ من البراءة[٢]

قولنا : «قام القومُ إلا زيدًا» فِيهِ ما بعد «إلاَّ» مسكوت عن حكمه بطريق اللغة ، لكنّه لمّا كان الأصل فى الأشياء البراءةَ والخلوَّ كان ما بعد «إلا» باعتبار هذا الأصلِ منفيًّا عنه القيام ، فَكَانَ هذا التركيبُ «قام القوم إلا زيدا» دالاًّ لغةً على ثبوت القيام للقوم ، ومفيدا انتفاءَ القيام عن زيد باعتبار البراءة الثابتة له بمقتضى الأصل ، فلدينا رافدان للمعنى :

- رافد الإثبات بطريق اللغة .
- ورافد النفى بمقتضى الأصل الذي كان عليه ما بعد (إلا) ؛ لأنّ الأصل فى الأشياء النفي والعدم ، وهو أَسبقُ من الوجود ، والأصل فى حكم الأشياء الإباحة وهي انتفاء المانع .

---

(١) ينظر : الإبهاج ٢/١٤٩

(٢) ينظر : مناهج العقول ٢/١٠٠



وإذا قلنا : « ما قام القوم إلا زيدا » فإنَّ نفيَ القيام ثابت للقوم المخرجِ منهم « زيد » ثبوتًا بطريق اللغة ، فالدّلالة عليه بالعبارة (المنطوق) وهي أعلى درجاتِ الدّلالة وأقوَى طُرقها ، أمَّا ما بعد « إلا » : « زيد » فهو مسكوتٌ عنْ حكمهِ لُغةً ، ولا يفيدُ الأصلُ الحكم عليه بإثباتِ القيام له ؛ لأنَّ الإثبات لا يمكن إثباته بالأصل ؛ فالأَصْلَ لا يدلُّ إلاّ على البراءة ، فيتعذَّرُ الحكمُ علَى ما بعد« إلا » هنا بطريقِ اللغة ، أوْ بطريقِ مُقْتَضى الأَصْلِ ، غيْرَ أنّه ربّما تكون هنالك قرائنُ وملابساتٌ وأحوالٌ ومساقاتٌ تقومُ بهذه الدّلالة أوالإفادة : الحكمِ بالثبوت على ما بعد « إلا » .

ترى ذلك فى كلمةِ التَّوحِيدِ « لا إِلَهَ إلاَّ اللهُ » : نفْيُ الألوهيةِ عنْ كلِّ مَا عَدَا الله ـ جلّ ثناؤه ـ ثابتٌ بطريق اللغة « دلالة عِبارَة » وإثباتُ الألوهية له سُبْحانه وتعَالَى ليس بطريقِ اللغة ، ولا بطريق مقتضَى الأَصلِ بلْ بطريقِ الوضْع الشَّرعِيِّ ، وبمُفادات الملابساتِ الخارجيَّة ، فإثباتُ الألوهيةِ له سُبْحانَه وبِحمْدِهِ مقرَّرٌ فى بدائِهِ العقولِ السّوِيّةِ المعافاة مِنْ دَاءِ الْغَفْلَةِ وَالْجُحُودِ .

الْمقْصُودُ الرّئيسُ مِنْ كَلِمَةِ التّوحِيدِ لِيْسَ إثْباتُ أُلُوهِيّتِهِ عَزّوعَلا فحسبُ ، بل أيضًا نَفْيُ أَن يكُونَ لَهُ شَرِيكٌ فِي تلكَ الألوهيّةِ الْحقّةِ ، ولذا سُميت بكلِمة التّوحيد ، ولَمْ تُسَمّ بكلِمةِ الألوهيّة .(١)

يُؤيّد هذا أنَّ القرآن الكريمِ لَمْ يتحدث عن وجـودِ الله ـ سُبْحانَهُ وبِحَمْدِهِ ـ ولا عنْ ألوهيته ، بلْ كان حديثُه عنْ وحدانيتِه جَلَّ ثَناؤُه .

وإذا كان العقلُ السّويُّ الْمُعافَى يقضِي بَدَاهَةً بأنْ يكون لهذا الكون إلهٌ وانتفتْ أُلُوهِيَةُ غَيْرِهِ ﷻ بدَلالة العبارة ، فوحدانيّتَه ثابتةٌ بطريقِ المُلازمَة .(٢)

(١) ينظر : نهاية السّول ٢/١٠٢ ومناهج العقول ٢/١٠٠

(٢) ينظر : تيسير التّحرير ١/٢٩٤

كذَلِكَ كلُّ اسْتِثْنَاءٍ مِنَ نَفْيٍ : لا تدلُّ العبارةُ ولا يقْتَضِي الأصْلُ حُكمَ ما بعد « إلاَّ » ، ولكِن قد تدل عليه روافدُ دِلالِيّةٌ أُخْرَى ، فَإنْ لَمْ تَكُ ثَمَّ رَوافِدُ دِلاليّةٌ أُخْرَى بَقِيَ مَا بَعْدَ « إلاَّ » مَسْكُوتًا عَنْهُ ، ولمّا كان كلُّ تركيبٍ تَكْتَنِفُهُ قَرَائِنُ ، ومَلابَسَاتٌ وَأحْوَالٌ ، ولا سِيَّما في بيان الْوَحْيِ ، فَمِن البعيد أن يكون حُكْمُ مَا بعدَ أداة الاسْتِثْنَاء غيْرَ مُقَرَّرٍ .

إنَّ كلّ استثناءٍ عَنْدَ « الْحَنَفِيّةِ » جَامِعٌ إثباتًا ونَفْيًا ، لا ينازِعُ فِي هذا عِنْدَهُمْ ، فالاسْتِثْنَاءُ عِنْدَهُمْ تَكَلُّمٌ بَالباقِي بَعْدَ الثُنْيَا ، و« إلاّ » عندَهُم أيْضًا مَوْضُوعَةٌ لِمُخَالَفَةِ مَا بَعْدَهَا مَاقَبْلَها .[1]

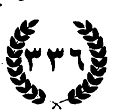
والمنازعة فى نوع المخالفة :

أبوحنيفة وتابعُوه على أنَّ هذه المخالفة هِيَ السكوت عن حكم ما بعدَ أداة الاسِتِثْنَاءِ باعتبار الدلالة اللفظية خاصة فما قبلها دلّت عليْه العبارة ، وما بعدها خالفَه ، فلم تدلّ عليْهِ الْعبارة ، بلْ هو مسْكوتٌ عنْهُ مِن جِهةِ دلالَةِ الْعِبارة ، وليس معناه أنّه لا حكمَ له على الإطلاقِ ، فذلك لايقالُ . أيْ أنَّ العبارةُ لا تدلُّ على شيء بشأن ما بعد « إلا » ، ولكنَّ هذا الصمت اللغوىّ عن حكم ما بعد « إلا » ليس هو المصيرَ الأبدِيَّ لِحكم المستثنى ، فهنالِك اعتباراتٌ أخرى غيرُ لغوية تقوم بوظيفةٍ تعيِّنُ الحكمَ الواقع على المستثنى .

هذه الاعتبارات محددة فى الاستثناء من الإثْبَاتِ فى اعتبار واحدٍ هو مقتضى الأصل المعبّر عنه بالبراءةِ (نفى الحكم) وهواعتبارٌ لازمٌ لازبٌ .

وهذه الاعتبارات فِي الاسْتِثْنَاءِ مِنَ النَّفْيِ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَنَوِّعَةٌ تَتَفَاوَتُ بِتَفَاوِتُ

(١) ينظر : تيسير التحرير ٢٨٩/١ ، والاستغناء ، ص٥٣٣ ، وحاشية البناني على جمع الجوامع ١٥/٢ .



الْمَقَامَاتِ ، وَهِـي فِـي بَيَـانِ الْـوَحْيِ لاَزِمَـةٌ لا تَغِيـبُ ، وإن خفِيـت عَلَـى بَعْـضِ النّاظِرِين ، فَإنّها لا تَخْفَى عَلَى أَهْلِ البَصِيرةِ من الْعُلَمَاءِ ، فمـا مِـن اسـتثناء مِـنْ النَّفْيِ فِي بيانِ الْوَحْيِ قُرْآنًا وسنّةً إلاّ وَفِيهِ مِنَ الْقَرَائنِ مَا يُعَيِّنُ حُكْمَ مَا بَعْدَ إلاّ .

أسلوبُ الاستثناء عِنْدَ الْحنَفِيّةِ مشتملٌ على عنصريْ الإثْبَاتِ وَالنّفْيِ ، إلاّ أن رَافِدَ أَحَدِهِمَا الدِّلاَلَةُ اللغَوِيّةُ ، ورافِد الآخرِ دِلاَلَةٌ سِيَاقِيّة .

لَيْسَ مَناطُ الاخْتِلافِ بَيْنَ الْحَنَفِيّةِ وغَيْرِهَمْ هوَ تَضَمُّنُ الاسْتِثنَاء نَفْيًا وَإِثْبَاتًا ، بَل مناطُهُ طريقُ الدّلالةِ على كلٍّ :

هو عند الجُمهور طريقٌ واحد : دلالة اللغة : منطوقا أو مفهومًا ؛ لأنّه يدلُّ على حكم ما قبل « إلا » بمنطوقه ، وعلى ما بعدها بمفهومه ، أَيْ بمقتضى العقلِ الدّال على أن إخراج « إلا » ما بعدها عمّا قبلها يلزمُه دخولُه فيما هو نقيضُ ما حكم به عليه ، فيتعيّنُ الدخولُ فى النّفْيِ إنْ كان الخُروجُ من الإثْبَاتِ المدلولِ عليه بوضع اللغة ، أوالدّخول فى الإثْبَاتِ إنْ كَانَ الخروجُ من النفى المدلولَ عليه بوضع اللغة ، فالدلالة على حكم ما بعد « إلا » من باب دِلالة اللفظ على لازم مسماه ، لا من باب دلالة اللفظ على نفس مسماه [١].

أما عند الحنفية فطريق الدلالة على حكمِ صدرالتّركيب غيْرُه طريقُ الدِّلاَلَةِ عَلَى حُكْمِ عَجُزِهِ :

حكمُ الصدر ثابت بدلالة اللغة وهو طريقٌ ثابتٌ .

وحكمُ ما بعد « إلا » ثابتٌ بطريق آخرَ غير طريق اللغة ، وهي طرائقُ متغيرة مُتَأَثِّرَةٌ بِمُعَارَضَةِ مَاهُوَ ألأَقْوَى .[٢]

---

(١) ينظرِ : الاستثناء للقرافِي ، ص٥٦٨

(٢) هذا يشير لك إلى أثر الخلافِ بين مذهبِ الجمهورِ ومذهبِ الحنفيّة ، فلم يخالِفوا تشهيًا ، بلْ لأمر لطيفٍ أشارت إليه تلك العبارة .

ومن ثمَّ كان الخلاف بين الجمهور ، والْحنفِيّة خلافًا موضوعا لا لفظيا (شكليا) : الاسْتِثْنَاءُ عَنْدَ الْحَنَفِيَّةِ بَيَانُ تَغْييرٍ ، أى يغير بيانه معنى الكلام فقولك : « قام القوم إلا زيدا » أثر الاستثناء فيه هو تغيير دلالة « قام القوم » ، فكأنك لم تقلْ سوى قام القوم الذين ليس منهم زيد ، فليس فيه تخصيصٌ .

وهو عند الجمهور بيان معارضة ، أى : يعارضُ بيان الاستثناء حكم ما قبله بالتخصيص ، فقولك : « قام القوم إلا زيدًا » أثر الاسْتثناءِ فِيهِ تَخْصِيص دلالة ما قبل « إلا » ، أى : قصْره على بعض معناه ، فكان الاستثناءُ قرينة من قرائن التخصيص غير المستقلة عندهم .

* * *

الاستثناء والتخصيص عند البلاغيين

إذا ما كانت عناية جمهورِ الأصوليين بالاستثناء بصوره « الاستثناء من الإثبات ومن النفى » باعتبارهما قرينة من قرائن التخصيص غيرالمستقلة جدَّ بالغة ، فالبلاغيون لم تكُ لهم عناية فى مبحث التخصيص « القصر » إلا بصورة واحدة من صورِهِ : صورة الاستثناء المُفرَّغ ، وَهم يؤكدون أنّ « النفى » بأيٍّ أداة من أدواته ، كليس وما وإن وغيرها من أدوات النفى ، والاستثناء بإلا وإحدى أخواتها صالحٌ طريقا للتخصيص « القصر »، وهم يقصِرونَ التّخْصِيصَ الحصْريّ عَلَى ما دل على إثبات شيء لشيء ونَفْيَهَ عَنْ غَيْرِهِ بِطرِيقٍ مَخْصُوصٍ ، وأَقوَى هَذِهِ الطُّرق طريقَ الاسْتثْناءِ الْمُفَرَّغِ .

وهو يمتازُ بأمور منْهَا :

الأوّلُ : التّصْرِحُ بأداةِ النّفْيِ والاسْتِثْناءِ

والثّانِي : تَنَوّع أدواتِ كلٍّ تنوعًا يتلاءمُ معَ الْمعْنى الّذِي يُرادُ البيَانُ عَنْهُ ،



والسِّياق الَّذِي يَتحَدَّثُ فِيهِ ، فطبائِعُ المَعانِي واختلافُ السِّياقاتِ تسْتدعِي مَا يتَلاءَمُ مَعَها مِن أدواتِ النَّفْيِ والاسْتثْناءِ ، فالنفى بـ« لا » غيره بـ« لن » ، والنَّفى بأداةِ اسْتفهامٍ غَيْرُهُ بأسلوبِ الْخَبَرِ . . . .

والاسْتثْناءُ بـ« إلاَّ » غَيْرُه بـ« سِوًى » أو « غَيْر » ... وذلك أمرٌ تلاحظُه البَصِيرَةَ الْبيَانِيَّةُ النَّقِيَّةُ ، فلا تتَساوَى عِندَها عطاءَاتُ الأَدَواتِ .

وإذا ما كانَ جُمْهُورَ الْبَلاغِيِّينَ لا يَعْتدُّون فِي باب القصْرِ « بصورِ الاسْتثناءِ المُوجبِ التّام ، والمَنْفِي التّامِ فإنّ البَهاء السُّبْكيّ يَذْهَبُ إِلَى أنَّ الاستثناء قصرٌ سواءٌ كان مع النفى أم الإيجاب ، كقولك :« قام الناس إلا زيدا » فإنّك قصرْت عدم القيام على زيد .

لا يقال : لَو قصرت عدم القيام على زيد لكان فى قولك : « قام النَّاس إلا زيدًا » نفيًا لقيام غير الناس .

لأنـّا نقول هو قصرٌ لعدم القيام بالنسبة إلى النّاس على زيد ، كما أنك إذا قلت : « ما قام الناس إلا زيدا » لم تقصر القيام على زيد مطلقا ، إنما قصرت عليه القيـام بالنسبـة إلى الناس ، فقـولهم من طـرق الحصر النفـى والاستثنـاء لا يظهر فيه مناسبة للتعرض للنفى » (١)

لا يخفى تأثّر البهاء السبكي بالفكر الأصولى فى اعتبار الاستثناء فى أىّ صورة من صوره طريقًا من طُرق التخصيص ، على الرّغم من أنَّ التخصيص القصرى لدى البلاغيين أخصُّ من التخصيص لدَى الأصوليين ، ولذلك يعتد الأصوليون بقرائن وطرائق للتخصيص لا يعتد بها البلاغيون ، فكلُّ قرائن التخصيص الحالية ، وكذا كلُّ قرائن التخصيص المقالية المنفصلة أوْ المتصلة

(١) ينظر : عروس الأفراح ٢/١٩١

المستقلة لا يعتدُّ بها البلاغيون ، بلْ ولايعتدّونَ ببعض قرائن التخصيص غيرالمستقلة ، وكذلك يتخذ البلاغيون للتخصيص طرقًا لا يعتدُّ بها الأصوليون كطريقِ العطف الذي يجعله البَلاغيون رأسَ طرق القصر .[1]

التخصيص لدَى البلاغيين يعتمد على أمر لايتحقق فى أيِّ صورة من صور الاستثناء إلاَّ في الاستثناء المفرّغ ، وَمَا ذهَبَ إِليْهِ البَهاءُ السُّبكيّ قد لقِي منازَعَة قويّة مِن البَلاغيين .[2]

---

(١) طريق العطفِ بلا ، وبل ، ولكِنْ ، لايصلحُ عند التحقيقِ أن يكونَ طريق قصْر اصطلاحي ، فضلاً عنْ أن يكون رأس هذه الطّرق ، فالتصريحُ فيه بعنصُري القصر يُضعفُ عدّه طريقًا ، فرأس القصر أن يكون أحد مدلوليه جاء بطريقِ المنطوقِ والآخر بطريقِ الْمفهومِ ، وهذا لايتحقّقُ فِي طَرِيقِ الْعطْفِ ، ومِنْ ثَم لا أذهبُ معَ البلاغِيين إلى عدّه طريقًا منْ طرق القَصر البلاغِيّ .

(٢) يذهب السيد الشريف إلى أنَّ المستثنى إذا كان جزئيا للمستثنى منه كما فى المفرغ نحو : « ما جاءنى إلا زيد» ، وكما فيما يؤول إليه المفرغ إذا ما صرح فيه بالمقدر نحو : « ما جاءنى أحدٌ إلا زيد» حسن أن يعتبر فيه اعتقاد المخاطب الشركة أو العكس أو تردده فى ذلك الجزئى وما يقابله من الجزئيات الأخر .

وأما إذا كان المستثنى جزءًا من المستثنى منه ، كما فى « جاءنى القوم إلا زيدا» و« ما جاءنى القوم إلا زيدا» فلا يحسن فيه تلك الاعتبارات الناشئة من اعتقاد المخاطب ، كما يشهد به الذوق السليم ، ينظر : حاشِية عبد الحكيم على المطوّل ، وفيض الفتاح ٢٠٨/٢ ، تقرير الأنبابي على مختصر السعد ٦٢/٣

السّيد الشريفُ يقيم تعليله عدم الاعتداد بالاستثناء من موجب ، وعدم الاعتداد بالتام المنفى فى إفادة التخصيص القصرى على أساس التفريق بين علاقة المستثنى بالمستثنى منه فى الموجب والمفرغ :

فى الموجب العلاقة بينهما علاقة جزء بكل ، وفى المفرغ وما فى حكمه علاقة جزئى بكلى .

والفرق بين الجزء والجزئى : =

= أن الجزء هو ما يتركب منه الشيء ومن غيره. كاليد بالنسبة للإنسان .

والجزئى هو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كزيد بالنسبة للحيوان ، إذ يمنع تصور « زيد » من وقوع الشركة فيه .

والكل اسم للجملة مركبة من أجزاء .

والكلى : ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

ينظر : التعريفات للسيد الشريف ، ص٤٧ ، ٤٨ ، ط . بغداد ، والإبهاج ٨١/٢ .

فالمستثنى حين يكون بالنسبة إلى المستثنى كالجزء بالنسبة إلى الكل فإنه يحسن اعتبار وقوع الشركة فيه حتى يتأتى التخصيص بطريق الاستثناء ، وذلك ما تراه فى « جاء القوم إلا زيدا » ، و« ما جاء القوم إلا زيدا » ، فإن زيدا بالنسبة إلى القوم كالجزء بالنسبة للكل .

أما حين يكون المستثنى بالنسبة للمستثنى منه كالجزئى بالنسبة إلى كليّه فإنه يحسن اعتبار اعتقاد المخاطب وقوع الشركة فيه ، فيتأتى التخصص بالاستثناء لمنع ذلك الاعتقاد أو تصحيحه ، وذلك ما تراه فى « ما جاء إلا زيد » أو « ما جاء أحد إلا زيد » ، لأن « زيدا » جزئيٌّ من المستثنى منه المقدر « أحد » إذ الأحدية إن نسبت إلى زيد تكُونُ الأَحَدِيّةُ كُلّيًا لايَمْنَعُ تَصَوُّرُهَا مِنْ وُقُوعِ الشّرِكَةِ فِيهِ ، وإنْ نَسِبَ « زيدٌ » إِلَى الأَحَديّة يكونُ « زيد » جزئيا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

ولما كانت الجزئيات متخالفة فى الأحكام أمكن تصور الاعتبارات الثلاثة فيها من الشركة أو العكس أو التردد ، وأَمَّا الأَجْزَاءُ فهي قَلَّمَا تَتَخَالَفُ فى الأحكام فلا تتصور الاعتبارات الثلاثة فيها ، أَلا ترى أنّه لما كان « زيد » جزئيا بالنسبة للحيوان ، وجزء بالنسبة إلى القوم كانت المخالفة بين « زيد » وبقية جزئيات الحيوانية قوية ، لكنها بين « زيد » وبقية أجزاء « القوم » مخالفة أشبه بالمعدومة فى الأحكام ، إذ المخالفة فى الذات الواقعة بين أجزاء القوم مخالفة غيرية موسومة بطابع واحد .

أما العصام الإسفرائيني (٩٤٣هـ) فقد علل عدم اعتبار الاستثناء التام الموجب والمنفى بأنّ الاستثناء من الإيجاب ليس القصد فيه إلى الحصر بل إلى تصحيح الحكم الإيجابي ، فهو بمنزلة تقييد أحد طرفى الإسناد، فيكون من قبيل التخصيص بالصفة عند الأصُولِيّين ، كما فِي « جاءنى الرجال العلماء» فهو ليس تخصيصا قصريا عند البلاغيين ، ولكنه تخصيص عند الأصوليين =

محصّلُ الْقَولِ وتَحْقِيقُهُ أنَّ التَّخصيص عند البلاغيين إنَّما يقوم على إثبات ونفى شاخصين فى جملةٍ واحدة ، بحيث يكون أحدهما آتيا عن طريق المنطوق والآخر عن طريق المفهوم ، والغالب أن الإثبات هو المقصود الرئيسي ، وَالنّفْيُ مقصود بالتبع ، وليس ذلك بلازم كما يدل عليه كلام عبد الحكيم السيالْكُوتي(ت ١٠٦٧هـ) ، إلا إذا كان لا يريد بذلك سوى طريق الاستثناء

= كذلك «جاءنى الرجال إلا الجهال» ليس قصرا ، بخلاف نحو «ما جاءنى إلا زيد» ، فإن المقصود منه قصر الحكم على زيد لا تحصيل الحكم فقط ، وإلا لقيل جاءنى زيد .
ينظر : الأطول للعصام ١/٥٤٤ ، ط : دار الكتب العلمية ، تحقيق : هنداوي ـ ١٤٢٢هـ .
ما قاله العصام ينظر فيه إلى القيمة الوظيفية للعنصر الثاني من دلالة الاستثناء ، إذ تكون (إلاَّ) كالقيد لما تأسس بصدر الكلام ، ولا تكون وظيفته المشاركة فى بناء معنى التخصيص من الإيجاب الذي تكفل به صدر الكلام ، فيكون أقرب إلى دلالته التى ذهب إليها الجمهور حيث جعل الاستثناء (إلا وما بعدها) قرينة مصححة لما دل عليه ما قبل «إلا» .
أما الملا عبد الحكيم الْهِنْديّ السيالْكُوتِي فقد ذهب إلى أن التخصيص القصرى مختص بالمفرغ ؛ لأنّه المقصود به الإثبات المستفاد من المستثنى ، وإنما ذكر النفى توكيدا لإثباته ، فيكون حكما واحد متضمنا للإثبات القصرى والنفى التبعى بخلاف ما سواهما ، فإن الحكم فى المستثنى منه مقصود أصالة ، وكذا الحكم على خلافه فى المستثنى ، سواء قلنا إنه ثابت بالعبارة ، كما هو مذهب الشافعي ، أو بغيرها كما هومذهب الحنفية ، فكلا الحكمين من الإثبات والنفى مقصودان بالإفادة ، ثابتان بنفس اللفظ ـ عند عبد الحكيم ـ وإذا كان الحكمان مقصودين من الكلام لا يكون مفيدا للقصر ، لأنه حكم واحد وهو تخصيص شيء بشيء يتضمن الإثبات القصدى والنفى التبعى . ينظر : حاشية عبد الحكيم على المطوّل ٣/٢٠٩
عبد الحكيم يقيم تعليله على أساس طبيعة العلاقة بين طرفى التخصيص القصرى بالاستثناء ، فالإثبات هو المقصود بالحكم ، بينما النفيُ تابع له ومؤكد ، فإذا ما كان النفيُ فى درجة الإثبات من حيث القصد إلى إفادته لم يستقم ما دل عليه أن يكون تخصيصا قصريا ، لانتفاء جوهر العلاقة بينهما التى هي خصيصة القصر .

المفرغ . لأنّ طريق تقديم الاسم على الخبر الفعلِيّ فى حيّز النّفى مثلاً يكون القصدُ الرئيس إلى النّفى لا الإثبات .

المهم أنّه ينبغي أن يكون أحدهما بطريق المنطوق، والآخر بِطَرِيقِ الْمَفْهُومِ، فإنْ كانَ كلٌّ منْهُما بِطريقِ المنْطوق لَم يَعْتدَّ البَلاغِيُّون بِهِ فى التخصيص القصرى ، وذلك كما فِي قَوْلِ اللهِ ﷻ : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة ١٨٥)

وقَوْلِهِ : ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢١٦)

وأن يكونا معًا رئيسين فى تكوين دلالةِ التخْصِيصِ ، لا أن يكون أثَرُ « إلا » وما بعدها تاليًا مرحلة التكوين ، فتكون للتقييد أو الاستدراك ، ولذلك لما كان الاستثناء من التام الموجب أو الْمنفيّ لا يقومُ بتكوين أصْل المعنى ؛ لأنَّ الْمعْنَى يَتِمُّ في قولنا : « جاء القوم إلا زيدا » ، و« ما جاء القوم إلا زيد » ، قيل إنّ « إلا » وما بعدها قيدٌ للمعنى الذي تمَّ قبلهما ، فلم يُعْتَدَّ بِهِ مُخَصِّصًا ، بخلاف قولنا : « ما جاء إلا زيدٌ » فالمعنى لَم يتمَّ قبلِ « إلا » فكانت « إلا » ومَا بَعْدَها ذات منزل فِي بناءِ المعْنَى وتكْوِينِه ، ولَم تكُن قيْدًا جاءَ من بَعد بناءِ أصْلِ الْمَعْنَى ، فكانَ ذلِكَ أحقَّ بالاعتداد به فى تحقيق التّخْصِيصِ الْحَصْرِيّ .

وَمِنْ ثَمَّ فليس كلّ تركيب جمع بين الإثباتِ والنّفْيِ هُوَطَرِيقٌ مِنْ طُرِقِ التّخصِيصِ الْقصْرِيِّ ، لأنّ القصر جامعٌ بين الإثْباتِ والنّفْيِ عَلى وجْهٍ خاص كَمَا سَبَقَ بيَانُهُ .

* * *

دِلالَةُ الاسْتِثْنَاءِ الوَارِدِ عقِبَ جُمْلتَيْنِ فَأكْثَر

قد يأتي الاسْتثناء عقيب جملتين وأكثر ، فإن كانَ فِي الكلامِ قرينةٌ قاطعةٌ على تعيين ما يعودُ إليْه الاسْتثْناء ، فالأمرُ لايشْتجِر فيه الْقول ، والذي هو مناطُ

مراجعاتٍ عديدة ما لم تكن فِيهِ قرينة أو كانتْ ولم تكن قَاطِعَةً أو ظاهِرَة الدِّلالة ، وهذا هو الأكْثَرُ ، فكان ذلك مناط نظر وتفكر وفقه .

وهو نظرٌ يتخذُ من السياقِ والقرائن ومقاصِدِ البيانِ ضوابط وأصولاً ، وهو نظرٌ فِي مقامِه الأوّل وفاءٌ بحقِ البيانِ على المسْتقْبِل ، وحقّ الْمتكلّم علَى السَّامِعِ .

وفوقَ هذا هو من النّصْحِ للخطابِ أن يقلّب على وجوه عديدةٍ ، وأن يثوّر ، فيسْتخرج ما هو الأتقى والأنقى والأعلى .

وذلك سبيلٌ من سُبُلِ النّصِيحةِ لكتابِ اللهِ ﷻ وسُبل اتقاء هجره ، فإنَّ منْ صُورِ هجرِه الرغبَةَ عن تثويرِه ، ونشر مكنونِ معانيه ، وتقريبِها إلى الأفهام .

قلْت ذلك لأنّـه قد يظنّ أنَّ في بَسْط الأصوليين القولَ فِي هذا بعْدًا ، فَهُم في هذِهِ المسْألة أقوى اعتناء من النُّحاة والبلاغِيين ، بلْ إنّ البلاغِيين قَلّتْ عنايتُهمْ بأسلوبِ الاسْتثناءِ ، مِثلما قَلّتْ عنايتُهم بأسلوبِ الشّرط وأسْلوبِ النّفْيِ ، وهي منَ الأساليبِ التِي كثُر ورودُها فِي بيانِ الوحي قرْآنًا وسُنّة ، وفي بيانِ الإبداعِ شِعْرًا ونثْرًا ، وتغازرتْ مسائلُ وقضايَا النظْمِ فيها .

نحن إذن بصدد قسْمين :

- الأوَّل : ما يتعيّن فيه مرجع الاستثناء .
- والآخر : ما يحتمل عودَ الاستثناء فيه إلى كلِّ الجمل أو بعضها .

* * *

القسْمُ الأول : ما يتعين فيه مرجع الاستثناء

هذا الضّربُ يتعيّنُ فِيه مرجعُ الاسْتثْناءِ إمّا بِقرينة مقاليَّةٍ أوْ حاليّةٍ ملْحوظَةٍ مِنَ السّياقِ، فتستوجب عند أهل البصائر ما تقضى به، وهو على أربعة أضرب :

الضَّرب الأوّلُ : ما يتعين رجوعُه إلى الجملة الأخيرة وحدَها لقرينة قاطعةٍ بذلك ، مثاله قـول اللهِ جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾ (النساء:٩٢) .

جاءت هذه الآية في سورةِ «النساء» المعقُودَة لبيان أصولِ وضوابط بناءِ الأسْرَةَ الْمسْلِمةِ عَلى الْعدْلِ والرّحمة والتواصل والتعاطفِ ، وما اشْتملتْ عليْه الآية من أحكامٍ أصلٌ في تقرير بناء الأسرة الْمسلمةِ على هذين الأصلين : الْعدْل والرحمة ، ولذلك تجدُ الآية تستْهلُّ بهذا النفي : ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا** ﴾ صياغَة هذه الحقيقة على هذا النهج من النظمِ هاديَةٌ إلى أنّ ذلك أمرٌ محقّقٌ مُحْكَمٌ .

ولذا لم يأت البيان على نحو ما يقتل المؤمن المؤمن إلا خطأً ، بل جاء بهذه الصياغة ما كان له ، فهو ليس نفي للفعل ، بل هو نفي لأن يكونَ من فعل المؤمن ، مما يدل على أنّـه إن فعل فالمنتفي إنما هو نعتُه بالإيمان حال وقوعه منْه ، وحالَ إعداده له ، وتفكيره فيه ، أو الإعانة عليْه ، أو الإغراء بِه ولو بكلمة أو إشارة ما . [(١)]

---

(١) في البيان باللام في قوْلِه (لمؤمنٍ) ما جعل بعضَ أهل العِلْم يذهبُ إلى أن الاستثناء في قولِه (إلا خطأً) استثناء منقطِعٌ علَى معنى لكن قد يقتله خطأً فإذا وقع ذلك فحكمه كيت وكيت .

اللام هنا لام جحود واقعة في سياقِ نفي الكون ، وهي وإن دخلت على الاسْم فإن معنى الجحود لايسْقط منها ، ، فإنها إن دخلت على المضارع طوت (أن) كما في ما كان =

في الآية إعلان أنّ قتْل المؤمنِ أخاه الْمؤمنَ واقِعٌ لا محالَة ، ولكنّه لايقَعُ منْهُ عمدًا ، فإيمانُه حجازٌ عريضٌ صفِيقٌ بيْنه وبيْن هذه الجريرة التي يقوّضُ وجودها بناء الأسرة والأمة معًا ، والّذِي جاءت سُورة «النسَاء» لبيانِ أصُولِهِ وضَوابِطهِ ، فإن وقعَ قتْلٌ منْ مؤمنٍ فإنما هو على سبيلِ الخطإِ .

وهذا فِيه إشارة ترهبُ بل ترعِبُ كل ذي قلبٍ ، أنّ وقوع القَتْلِ الْعمد من العبدِ آيةٌ بيّنةٌ علَى نضوبِ الإيمان في قلْبِه .

وفيه دلالة لولي الأمر الخاصّ والعامّ أن السبيل إلى منع وقوعِ الْقتْل الْعمْد في المجتمعِ المسلم إنما هو السّعي إلى تقرير الإيمان في قلوبِ العباد ، وتيْسير الْتزامهم بهدي الإسْلام ، وإقامتهم في سياقات الطاعة والقربِ ، ومحاجزتهمْ عن مدبّاتِ التنافسِ في شؤون الدُّنيا ، فهذا سبيلٌ قويمٌ إلى محاجزة المجتمَعِ عنْ التّردّي فِي جريرة القَتْلِ الْعمدِ .

=الْمسْلِمُ ليرْضى بالهوانِ ، على معنى ما فطر المسْلِمُ وجبِل على ذلك ، فهوإن وقع منه فقد خرج عن معهود فطرِته ، ولا يخرج المسْلم عن معهود فطرتِه إلا لخلل بالغٍ في تكوينه ومنهاجه وحركتِه ، ففي هذا إشارة إلى محلّ الدّاء الأعظم ، ومنْه تفهم وجه البيان بقولِه تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾ .

وعلى هذا فإني لا أسْتعلي قول من قال إن الاستثناء هنا متصل على معنى : «أنَّ له أن يقتله خطأ في بعض الأحوال ، وهو أن يرى عليه سيما المشركين أويجده في حيزهم فيظنه مشركا فجائز له قتله وهو خطأ»

ينظر : أحكام القرآن الجصاص ٣١٤/٢ ، ط : دار الفكر ١٤٢١هـ

الاستثناء متصل ، ولكن المدفوع أن تكون اللام بمعنى الجواز وتقييده بإباحة قتل من يظن خطأ أنه مشرك ، فهذا تقييدٌ لحكم الآية بهذه الحال بغير دليلٍ لأنه تقييد بأن الخطأ خطأ قصْدٍ ، بينما الخطأ يقعُ في أمرين : القصْد والفعل ، والقصد أن يخطِأ يرْمي رجلاً يظنه مشركا لوجوده في جانبهم ، فإذا هومسْلمٌ ، والخطأ في الفعل أن يرمى غير المحرم طائرًا فيصيب مسْلمًا

ولوأنّ ولاة الأمرأنفقوا على تقرير الإيمان وتغازره وتصاعده في أفئدة أبناء المجتمع معشار ما تنفِقُه على برامجِ منْعِ وقوعِ موبقة القتل العمد لرأت من الثمار أضعاف أضعاف ما ترى من ثمارِ برامجها المتهالكة .

وهنا تقع مسؤوليّة عظمى على علماءِ الأمة ودعاتِها ، فهم إن جاهدوا وأخلصوا وأتقنوا وثابروا في هذا كانُوا جندًا حماةً للأمة من داخلها ، ولا يقلُّ فضلهم ومنزلهم عن فضْلِ ومنزِلِ المرابطين على ثغور الأمَة الخارجيّة يدفعون عنْها ما يُحاكُ ضدّها ..

وإذا ما كان قتلُ المؤمن عمدًا الشأن ألاَّ يقع من مؤمنٍ فإن القتل خطأً واقِعٌ ، وهو إذْ يَقَعُ ، فوقوعه لا يكون آيةً على نضوبِ الإيمان في قلْبِ من اقترفَه خطأً ، وهنا أقامَتِ الشّريعة ما يُعيد إلى المجْتمعِ تماسُكه ، وتوحده ، شرعت ما يجبُ على القاتلِ أن يفعلَ ، وما يجبُ لولي المقتُول ، فجاءت الآية تبيّن ما يحْكُمُ بِه في القتْلِ الخطإِ ، فقالت ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾

(النساء:٩٢) .

في تحرير الرقبة المؤمنة معادلة في قتلِ أخرى ، وكأن القْرآن الكريم يُشيرُ إلى أنّ حريّة المؤمن تعدلُ حياتَهُ، وفي هذا تعليم للمؤمن ألاَّ يفرِّطَ فِي حريّتِه ، وإن أقيم في معادلة بيْن أن يحتفظ بحريّتِه أو بحياتِه، فليحرصْ على أن يحتفظَ بحريّتِه، وإن استعدى الحفاظُ على حريّته عبدًا لله ﷻ وحده أن يدفعَ ثمن هذا الحفاظ حياتَه فعليْه أن يدفع ، وفي هذا هدايةٌ للأمة ألا تجعلَ فيها من يَسْلبها حريّتها وعبوديتها لله ﷻ وحده ، فسلْبُ المؤمن حريّته هو هو سَلْبُه حياته ، ولو فقه المسْلمُ هذا لأبى أن يبيع حريّته بكل متاع الدنيا منذ أن خلقت إلى قيامِ السّاعة ، فكيف بأولئك الذين يبيعون حريتهم بنزيرٍ من زخرف الحياة الدنيا؟

ولمْ يجعلِ اللهُ ﷻ هذا محلّ تسامحٍ أو تخيير ، بحيْثُ يصحُّ للقاتلِ أن

يسْتبدلَ بِه غيْرَه وهو عليْه قادر ، ولا لوليِّ الأمرِ العامِّ يسْتبدل بِه عقوبة أخرى ، وإن تكن سجنَ القاتِلِ مدى الحياةِ ، الأمرُ الأوحد الذي يسْقط هذا العتق ويقيم غيْرَه مقامَه هو استحالة القدرةِ عليْه .

ولذا قال سبحانه وتعالى : ﴿ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ تَوۡبَةٗ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (النساء:٩٢)[١] فلا يُسْتبدلُ الْعتْقُ فيحكمُ بالسجنِ ، بلْ يحْكمُ بالصيامِ ، ولا يحكمُ بالسّجن إلا إذا رأى وليّ الأمر مصلحة للمجتمع في ذلك ، كشيوع هذا الأمر في مجتمعِهِ أو من شخصٍ معيّن ، فيكون السّجن لضرورة سياسة الأمة ، ولكنّه لا يُسْقط الصيامَ . .

ويأتي الأمر الآخر مما يجبُ على القاتِلِ المؤمنِ خطأً ﴿ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾ (النساء:٩٢) وهذه حق ولى المقْتول لا حق اللهِ سبحانه وتعالى ، وجاء قولُه :

﴿ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾ (النساء:٩٢) عقب الحقين .

﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾ (النساء:٩٢)وهذا حقُّ اللهِ جل جلاله .

و ﴿ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾ (النساء:٩٢) وهِيَ حق أولياء الدَّم .

ولمَّا كان لكلِّ ذي حقٍّ أن يتصدق بحقِّه دون حقِّ غيره ، كان ذلك قرينةً قاطعة على أن قوله ﴿ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾ (النساء:٩٢) راجعٌ إلى الجملة الأخيرة ﴿ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ ﴾ (النساء:٩٢)[٢] ..

ويمكن أن نجعل الاستثناء من عموم الأوقات أوالأحوال : أيْ أن الله سبحانه وتعالى

---

(١) معمول الفعل (يجد) هو الرقبة أو ثمنها ، أي : فمن لم يجد رقبة أو ما يشتريه بها ، ولا يدخل في هذا الدية ، لأن الدية ليْست على القاتل خطأً وحده بل هي عليْه وعلى عاقلتِه ، وتلزم العاقلة بعَوْنِه ، تكافلاً ، وحثًا على أن تعقِلَ أبناءها عن الإضرار بالآخرين ولو خطأً .

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٤٩٤/١ ، وتفسير القرطبي ٣٢٢/٥ ، شرح جمع الجوامع ١٨/٢

أوجب الدية فى القتل الخطأ فى كلِّ وقتٍ أو حالٍ إلاّ وَقْتَ أوْ حَالَ تَصَدُّقِ الأولياءِ [١] .

* * *

ومما يتعيّن فيه رجوع استثناء الجملة الأخيرة قول الله ﷻ : ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا** ﴾ (النساء:٤٣) .

قوله ﴿ **إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ** ﴾ جاء عقب جملتي ﴿ **وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ** ﴾ و﴿ **وَلَا جُنُبًا** ﴾ فقضى السّياق والقرائن رجوعه إلى الجملة الأخيرة «ولا جنبا» . بيان ذلك :

جاءت هذه الآية عقب أمر الله ﷻ بعبادته ونهيه عن الإشراك به ، وأمره بما يحقق إخلاص العبودية له ﷻ مِن إحسان إلى الوالدين وغيرهم ، ثُم نَهي فى هذه الآيةِ عمّا هو سبيلٌ مِن سُبل الإشراك به ﷻ مِن حيثُ لايَفطن المؤمن به [٢]

---

(١) ما في الآية وإن كَانَ لايُعتدُّ بِه فِي التّخصِيصِ القصريِّ عِنْدَ جَمهَرَةِ البَلاغيينَ فإن البهاءَ السّبكيّ يعدُّه منْهُ ، فيكونُ ما فِي الآيةِ من قبيلِ قصرِ الموصُوف على الصفة ، أيْ لايجوز لكم أن تقربُوا المسجد جُنبا إلا حال كونكم عابري سبيل .

(٢) روى الترمذي من حديث عَلِيّ بنِ أبي طَالِبٍ رضي الله عنه ، قالَ : «صَنَعَ لَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابنُ عَوْفٍ رضي الله عنه طَعَاماً فَدَعَانَا وَسَقَانَا مِنَ الْخَمْرِ ، فَأَخَذَتْ الْخَمْرُ مِنَّا وَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ ، فَقَدَّمُوني فَقَرَأْتُ: قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ لاَ أعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَنَحْنُ نَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ قَال : فَأَنْزَلَ الله ـ تعالى ـ : ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ** ﴾ (النساء:٤٣) .

قال أبو عيسَى : هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ . سنن الترمذي ـ تفسير سورة النساء

وفى تصدير الآية بقوله : ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ (النساء:٤٣) كما هو الشَّأن في كثيرٍ من أوامر القرآنِ الْكريمِ ونواهيه إيذانٌ بأنَّـهم على قسطٍ من الغفلة أوالبُعدِ ، وأنَّـهم فى حاجةٍ جدَّ شديدةٍ إلى تحقيقِ الطَّاعةِ لما هو آتٍ ؛ لِيرتقوا إلى يَفَاعِ الإيمانِ ، وفيه تذكيرٌ بالعهدِ والميثاق الذي عقدوه مع ربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥) ممّا يوجب عليهم الحفاظ عليه وتوثيق عراه .

وجاء النّهيُ بعد النِّداء عن قربان الصّلاةِ ، وليس في قولِه : ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ قـراءة عشـرية ، قـرأ العشرةُ بفتح عين الفعـل (الراء) ، ويجـوز لغـةً لا روايةً ضم عين الفعل (قرُب) .

وفى الإتيان بأسلوبِ النّهي فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ : ﴿ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ (النساء:٤٣) إشارة إلى عدم التَّرخّص فى ما قررته الآية ، وإلى وجوب استفراغ الجهد فى طاعة هذا النهي ، حيث لا تفاوت فى طاعةِ النّهيِ ، بل التفاوت فى طاعة الأمر ، لأنّ الأمرَ بحاجة إلى طاقة فاعلة موجدة ، والنهي إلى سكون وامتناع .

و فى النهي عن قربان الصلاة وجهان :

الأوَّلُ : نهيٌ عن قرب الصلاة ذاتها وهو ما يعطيه ظاهر العبارة ، والمروى عن عليّ وأحد القولين عن ابن عباس ، والمرویّ عن ابن جبير والحسن ومالك وأبـي حنيفة

وممّا انتصر بِه فخر الإسلام أبو بكر الشَّاشي الشّافعي لهذا أنَّ اللغة على أنّه إذا قيل لا تقرَب بفتـح الراء فالمعنى على النَّهي عن التلبسِ بالفعـل ، وإذا قيل لا تقرُب بضم الراء فالمعنى على النهي عن الدُّنو من الموضـع .[1]

---

(١) يقول الفقيه ابن العربيّ المالكي : =

والآخرُ : نهيٌ عن قربِ موضعِ الصلاة : المسجد ، فيكونُ على تقدير مضافٍ محذوف أقيم المضافُ إليه مقامَه .

وهو مذهبٌ من العربية فسيح «فيه تنبيهٌ على المنعِ من قربان الصلاة نفسها ، لأنه إذا نهي عن دخول موضعها كرامة فهي بالمنع أولى» ،[1] فلا يقربها وإن كانَ خارج المسجد ، فهو من قبيل مفهوم الموافقة : التنبيه بالأدنى على الأعلى ، وهذا من مسالك تقرير وتأكيد النهي عن القرب من أفعال الصّلاة على هذه الحال تعظيمًا لشأنها ، لأنه قربة من الله سبحانه وتعالى .

والقولُ بأنّ المنهي عنه هو القرب من موضع الصلاة تأكيدًا للنهي عن القُرْبِ مِنها هو المَرْوِيُّ عَنِ ابن عبّاسٍ ، وابنِ مسْعُودٍ .[2]

= «سَمِعْت الشَّيْخَ الإِمَامَ فَخْرَ الإِسْلامِ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ الشَّاشِيَّ وَهُوَ يَنْتَصِرُ لِمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ فِي مَجْلِسِ النَّظَرِ ؛ قَالَ : «يُقَالُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ : لا تَقْرَبْ كَذَا بِفَتْحِ الرَّاءِ أَيْ لا تَلْبَسْ بِالْفِعْلِ ، وَإِذَا كَانَ بِضَمِّ الرَّاءِ كَانَ مَعْنَاهُ لا تَدْنُ مِنْ الْمَوْضِعِ ، وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ صَحِيحٌ مَسْمُوعٌ»

ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٥٣ .

وإذا نظرت فيما قال ، رأيت تناغيا وتآخيا بين صورة الفعلِ الصّوتية ، ومدلولِه ، لما كان في ضم العين (تقرُبوا) قوة كان النهي أقوى ، فهو نهي عن الدنو لا عن التلبس ، وعلى هذا يقال : لا تقرُب الخمر بضم عين الفعل ، ولا يقالُ بفتحها ، وكأن في معنى الفعل بضم العين معنى اجتنبوا .

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٥٤

(٢) يقول ابن العربي : «سَمِعْت فَخْرَ الإِسْلامِ يَقُولُ فِي الدَّرْسِ: الْمُرَادُ بِذَلِكَ لا تَقْرَبُوا مَوَاضِعَ الصَّلاةِ ، وَحَذْفَ الْمُضَافَ وَإِقَامَتُهُ مَقَامَ الْمُضَافِ إلَيْهِ أَكْثَرُ فِي اللُّغَةِ مِنْ رَمْلِ يَبْرِينَ وَهِيَ فِلَسْطِينُ فِي الأَرْضِ ، وَيَكُونُ فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ قُرْبَانِ الصَّلاةِ نَفْسِهَا ؛ لأَنَّهُ إذَا نُهِيَ عَنْ دُخُولِ مَوْضِعِهَا كَرَامَةً فَهِيَ بِالْمَنْعِ أَوْلَى». ينظر : أحكام القرآن ابن عربي ١/٤٥٣ .=

وهذا عندِي هو الأعلَى ، وتسمية المسْجد صلاة فيه إشارةٌ إلى أنّ ذلك أهم ما يُعْمَلُ فيِه ، مثلما سمّي أيضًا بأكثر أفعال الصلاة قربًا من الله ﷻ وهو السجود فقيل : « مسجد » .

فإذا ما كان النهي عن قربان موضعِ الفعلِ في تلك الحالِ فإنَّ النهي عنْ قُرْبَانِ الفِعْلِ أشَدُّ ، والنهي عن قربان المسجد على هذا شاملٌ السكران حتّى يعلم ما يقول ، والجنب إلا إذا اضطر لعبور المسجد حتى يغتسل .

* * *

المتدبِّر يُرى أنـه أمام نهيٍ مقيد بأمرين : ﴿ **وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ** ﴾ و ﴿ **جُنُبًا** ﴾ وجاء من بعدُ الاستثناء ﴿ **إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ** ﴾ .

إذا نظرت إلى سبب النزول ، وهو مرْويٌّ بسند قَويٍّ رأيت أن المعـنـى فـي مـا يخصّ القيـد الأول : ﴿ **لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ** ﴾ (النساء:٤٣) على النهي عن قربان أفعال الصّلاة .

وإذا ما لاحظتَ قولَه ﷻ : ﴿ **إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ** ﴾ وجدته آنس بالنهي عن القربِ من موضع الصلاة ، فلا يستقيمُ المعنى ولا تقربوا أفعالَ الصلاة وأنتم جنبًا إلاّ حال كونِكم عابري سبيل على معنى مسافرين ؛ لأنّ المسافرَ الجنبَ لايقرب أفعال الصلاة إلا إذا تطهر بما يملك ، وممّا يملك تحتَ قدميه : « الصّعيد الطيّب » . فهل لنا أن نقول إن تركيب الآية يحتمل وجوهًا :

= وانظر أحكام القرآن للجصاص ٢٨٨/٢ ، وأحكام القرآن للكيا الهراسى ٣٨٤/٢ ، والكشاف ، ص٢٣٨ ، والتفسير الكبير للرازي ٨٦/١٠ ، والبحر لأبي حيان ٢٥٦/٣ ، والتحرير والتحبير للطاهر ٦١/٥

منها : وجهُ الحذف ، ويكون تقدير الكلام : لاتقربوا الصّلاة أي أفعالها ، وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، ولا تقربوا الصلاة (المساجد) جنبا إلا عابري سبيل ، وفي المذكور دلالة على المحذوف .

ومنّها : أنَّ البيان من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة الصلاة ، فيراد بها أفعالها بالنسبة للسُّكر ، وموضعها بالنسبة للجنابة وقَد نسبَ ذلك إلى الشّافعي .

يقول البقاعي : « وعند الشافعي عنه أنَّ المرادَ بالصَّلاة نفسُها وموضعُها وهو المسجد ، وذلك من أدلته على استعمال الشيء في حقيقته ومجازه » .[1]

ومنها : أن البيان على منهاج اللفِ والنشر ، فيكون قريبًا من صورته في قول الله جَلَّ جَلَالُهُ : ﴿ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (البقرة:١٣٥) .

ومجمَلُ القولِ أن الاستثناءِ في قَوْلِه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ ﴾ راجع تعيينًا إلى قولِه : ﴿ جُنُبًا ﴾ لقولِه : ﴿ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ﴾ ، فهذا لا علاقة له بالسُّكر ، والسُّكرُ قيل فيه : ﴿ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾ فهنا توازن بين كلِّ حالٍ وقيدها ، وهذا في النظر البلاغيّ علِيّ .

---

(١) ينظر : نظم الدرر ٢/٢٦٠ بيروت .

ولعلّ في العُدول عن قولنا : «لاتصلّوا» إلى ﴿ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (النساء:٤٣) إشارة إلى إرادة المعنيين معنا :

النهي عن قربان الصلاة ومحلها ، وهذا لايحقّقه قولنا : لاتصلوا ، فلا سبيل إلى أن يقال : لا تصلوا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ، ويراد بعابر السبيل عابر الطريق لا المسافر ، وهذا فوق ما دلّ عليه النهي عن القربان مِنَ الإبلاغ في النهي .

ويفهمُ أهل العرفانِ منْ القرْنِ بَيْنَ «السّكرِ» و«الْجنابَة» فِي النّهيِ عَنِ الاقترابِ مِنَ الصّلاة وموضعها إشارةً إلى التنفيرِ منَ البقاءِ على جنابةٍ بغَيْرِ عذرٍ، وإن لم يكن ذلك محرَّمًا ما لمْ يمنع من فريضةٍ، ولكن ما يعيق عن درجةٍ من درجاتِ القُربِ الأقدس هو عند أهل العرفان شبيهٌ بما يُعيق عن فريضة، فمن بَقِيَ على جنابة لغيرِ عذْرٍ وقتًا متسِعًا فقد حرم نفسه من نعْمة تلاوَة القرآنِ الكريم، وذلك خُسران لا يطيقُه أهلُ الْعرفان. فإنّه قيل: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[1]

* * *

ومما يتعين فيه رجوعُ الاسْتِثْنَاءِ فِيهِ إلى الْجملَةِ الأخيرة وحدَها قوله ﷻ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًاۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:١٩)

جاء الاستثناء ﴿ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ ﴾ عقيب جملتين: ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن

---

(١) قولهم: «حسنات الأبرار سيئات المقربين» منسوبٌ للجنيد، وإلى أبي سعيد الخراز، وليس بحديثٍ نبوي، كما يحسب بعض طلاب العلم.
ولعلّ معناه صحيح أي أن ما يعدّ من واحدٍ حسنا قد يلام من غيره لقربه وعلوه، ولذا فسر هذا القول بأنّ الفرق بين الأبرار والمقربين أن المقربين هم الذين أخذوا عن حظوظهم وإرادتهم واستعملوا في القيام بحقوق مولاهم عبودية وطلبا لرضاه، وإن الأبرار هم الذين بقوا مع حظوظهم وإرادتهم، وأقيموا في الأعمال الصالحة ومقامات اليقين ليجزوا على مجاهدتهم برفع الدرجات.
ينظر: كشف الخفاء لإسماعيل العجلوني، الأثر رقم: ١١٣٧ ـ ط. دار الكتب العلمية سنة ١٩٩٧م

تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ﴾ و﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ... ﴾ والقرائنُ قاطعةٌ بعودِه إلى الأخيرة وحدها . بيان هذا :

في معرض تبيان أحكام النساء إِثْرَ بَيَانِ أحْكَامِ الْمَوارِيثِ جَاءَتْ هَذِهِ الآيَةُ لِتصَحِحَ شِرْعَةً ظَالِمَةً تجعلُ مِن النساءِ ميراثًا يَرِثُهُنَّ أَقَارِبُ أَزْوَاجِهِنَّ مِثْلَمَا يَرِثُونَ أَموالَهم ،[1] فجاءت هذه الآيةُ لتعلِنَ الحقَّ ، وتُعْلِيهِ ، وفِي مجيئها عقب آيتين تكشفان حقيقةَ التوبة المقبولة والتّوبة المردُودة تحذيرٌ بالغٌ لمن تسوّل له نفسُه أن يتوقفَ أويتمهَّل فى النُّزول والخضوعِ المُطلق لما هُو مقرَّر فِي هذه الآيةِ ، ولا سيَّما أنَّ فيه حرمانًا للنَّفس الأمارةِ من شهوتيْ المالِ والفرج ، وهما أعتى شهواتِها .

واستهلالُ الآية بقولِهِ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ ، فِيه ما فِي كلِّ آية أمرٍ أو نهيٍ استهلّت بذلك ، وقد كشفتُ عنْ بعض ملامحه من قبل .

جاء قوله : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ ... ﴾ صريحًا في التَّحريم قطعًا للتأويل فلم يقل : «لا ترثوا ...» كيْ لا يُوَسْوِسَ الشيطانُ بأنّه نهيٌ ترشيديٌ تهذيبيّ ، لا نهيٌ للتحرِيمِ القطْعِيِّ ، فقد أحكم بهذه العبارة ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ ﴾ الحكم بعدمِ الحل .

وفِي الْبيانِ بأسْلُوبِ النّفيِ «لايحلّ» إخبارٌ بأمرٍ مُقرّر لايحتملُ نسْخًا ، وتقريرٌ لَه فِي نفسِ السّامعِ ، وفي إسْنادِهِ إلى «أنْ ترِثُوا» دونَ أن يُقال «لا أُحِلُّ

---

(١) روى البخاري في باب (لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء) بسنده عن ابن عباس فِي قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ ﴾ (النساء:١٩)

قال : كانوا إذا ماتَ الرجلُ كان أولياؤُه أحقَّ بامرأتِهِ إن شاء بعضُهم تزوجَها ، وإن شاؤوا زوجوها ، وإن شاؤوا لم يُزوجوها وهم أحقُّ بها من أهلِها ، فنزلَت هذه الآية في ذلك»

لَـكمْ» أو «لايُحِلُّ اللهُ لَكمْ» إيماءٌ إلى أنَّ ميراثَ النِّسَاءِ كرْهًا وعَضْلهنّ هُوَ فِي نَفسِهِ غَيْرُ قَابِلٍ لأنْ يَحِلَّ لَكُمْ ؛ لأنّه لا يليقُ بِحالِكُمْ ، وبِمَا فُطِرْتُمْ عَلَيْهِ ، فَثَمَّ تَبَاعُدٌ بَيْنَ هذه الأشياءِ وَما أَنتُمْ عليْهِ مفْطُورُون ، فهُو معَ تَحرِيمِ اللهِ لَهُ غَيرُ قابِلٍ فِي نفسِهِ أن يَكونَ حِلاً لَكُمْ ، وفِي هذا منْ عظِيم التَّنفيرِ مَا فِيهِ ، وفيه بالغٌ تصويرٍ لِمخالَفَتِهِمْ الْفطرةَ حينَ أَلْقَوا بِأَنْفُسِهِمْ فِي ذَلِكَ الْجُرْمِ العظيمِ .

وفِي التعبير بقولِه : «لَكُمْ» وتقدِيمه عَلَى الْفاعِلِ صَنْعةً (المفعُول المعنوي : أن ترِثُوا) إيذانٌ بأنَّ فِي هذا الحكمِ اسْتشرافًا بهم إلى أُفقٍ أعلى ممَّا هُم عليه ، وإنَّ ما كان منهُمْ لا يتناسقُ معَ عدالةِ الإسلام الذي يَدِينون به ، وفى تأخير المفعولِ المعنويّ ﴿ أَن تَرِثُواْ ﴾ تشويقٌ للنفس المؤمنة ، وإرعابٌ للنفس الأمارة ، فإنّها ما أن تسمع بقوله [لا يحل لكم] إلاَّ وأصابها هلعٌ وكمد ، ففى هذا القيد تحطيم لسطانها وتضييق الخناق عليها .

وفى التعبير بقوله : ﴿ أَن تَرِثُواْ ﴾ دون المصدر الصّريحِ إشارَةٌ إلى ملاحظة استمرارِ الحدث المدلول عليه بالفعل ، والرسوخ والثبوت الأبديِّ المدلول عليه بأن المصدرية المُحِيلَةِ الفعلَ إلى مصدر مؤول .

وفى قوله : «كُرْهًا» قراءتان :

الضم لحمزة والكسائى ، ويعقوب وخلف .

والفتح لأبى جعفر وعاصم ، ونافع وأبى عمر وابن كثير .(١)

وهو يحتمل وجهين من الإعراب : أن يكونَ مفعُولاً ، أوْحالاً من النساء ،

---

(١) ينظر : المبسوط في القراءات العشر لابن مهران ، ص١٥٥ ، وإبراز المعاني لابن شامة ، ص٤١٤



أوْ مِن الضمير فى [ترثوا] على معنى لا يحل لكم أن ترثُوا نساءَ موتاكم على شرعتكم الجائزة ، وهنَّ كارهات لكم أو كارهات لذلك ، أومُكرَهات على ذلك ، أوْ وأنتم مُكرِهون لهنَّ على ذلك .

وليس فى هذا القيد ﴿ كَرْهًا ﴾ دِلالة على أنـه إذا انتفى الكُره أوالإكراه حلَّ ميراثهم ، أى : اتخاذهنَّ ميراثًا دون عقدٍ ونِحله ، بل هو قيدٌ يدفع إلى مزيدِ التنفيرِ عمَّا هم عليه من شرعة ظالمة ، فشأنُ أخلاقِ الرّجالِ أن ينفِروا عمّا يكون على كرْهٍ منْ صاحِبِه إلا في ساحِ الوَغَى .

فليس حسنًا أن يرغِم رجلٌ امرأة على زواجِه مِنْهَا [(١)].

وإن جعلنا ﴿ كَرْهًا ﴾ مفعولاً ، فالمعنى لا يحلُّ لكم أن تأخذُوا مِن النِّساء المالَ بطريق الإرث بإكراهها على البقاء فى عصمته ، حتَّى تموتَ ، فيرثُها ، فيكونُ ذلك خطابًا للأزواج ، وهوصُورة من صُورظُلمِ المرأةِ فى الجاهليةِ طمعًا فى المال .

---

(١) هو كالقيْدِ في قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٣٠)

فالتقييد هنا بقوله : ﴿ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ (آل عمران:١٣٠) لا يؤخذُ منه جواز الرّبا إن كانت الزيادة قليلة ، ولو كانتْ شروْىَ نقِير مشروطة فِي العقد .

ومنْ هذا أيضًا قولُه تعالى : ﴿ وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُواْ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور:٣٣) .

ليس قولُه : ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ بقيدٍ له دليل خطابٍ (مفهوم مخالفة) فمن لم ترد تحصّنا جاز الإذن لها بالبغاء ، وأخذ الولي أجرها ، بـل ذلك تنفير للأولياء عـن الإقـدام عـما تنفرُ منْه الأمة ، وهي المستعبدة ، فكيف يرضى حرٌ سيّد بـما تنفـرُ منه أمة ؟!!!

ويمكنُ أن يكون أيضًا حرمة إمساك الوليِّ المرأةَ أوِ اليتيمةِ دون زواجٍ على كُره منها ، فيبقيها فى ولايته حتى تموتَ فيرثُها ، فيكونُ خطابًا للمولَى ، وهو الأظهر لما يأتى ، وهذا ما يزال فى حياتنا الراهنة على صورة أخرى من صور الانتفاع ، وكم من ضيم ينزل بهن طمعًا فيما يكتسبن .

الآيةُ تحتمِلُ هذه الوجوه كلّها بل تجمعُها ، ولا سيّما أنَّ كلَّ هذه الصُّور قائمة فى الحياةِ الجاهلة الجائرة ، غير أنّي أَستَظْهِرُ أنّ الْخطابَ فِي قولِه ﷻ : ﴿ تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ ﴾ للأولياءِ ، والمخاطَبُ فِي ﴿ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ الأعْلَى أنّه الأزواج بقرينةِ قَولِهِ ﷻ : ﴿ لِتَذۡهَبُوا۟ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ ﴾ ،[1] فيكون النداء في ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ عاما يشمل الأولياء ، والأزواج على سبيل أسْلوبِ اللف ثم النشر ، حيثُ لفَّ في ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ الأولياء والأزواج ، ثم نشَرَ ، فجعلَ التَّوريثَ للأولياءِ ، والعضلَ للأزواج .[2]

---

(١) القولُ بأنَّ المخاطب بِها الأزواج مذهبُ ابن عبّاسٍ ، وقتادة والسدي والضحاك ، واستظهره الجصّاصُ ، وهو الأعلَى ، والقول بأن المخاطبَ هو الولي مذهب الحسن ، ومجاهد . ينظر : أحكام القرآن الجصاص٢/١٥٧

(٢) أسلوبُ اللف والنشر في آثارِ البلاغيين ذو ضربين :
الأول أن يذكر متعدّد تفصيلاً ، ثُم ما لكلّ من غير تعيين ثقْةً بأنْ السّامعَ يردّه إليه .
والآخر : أن يذكرمتعدد إجمالاً ....إلخ
وهمْ بقيد : «عدم تعيين ما يعود من النشر على ما في اللف» يفرِقون بين اللف والنشر ، وأسلوب التقسِيم .
والذي أراه أعلَى أن يُقصر أسلوبِ اللفِ والنشر على الضرب الثاني الذي يذكر فيه أولاً المتعدّد على سبيل الإجمال ، فذلك أولى باللف ، والآية التي معنا هنا تندرج تحته ، على أن يجعلَ الضرب الأول مندرجًا في التقسيم ، ويجعل التقسيم على ضربين ، ما تعيَّن فيه الرد ، وما لم يتعيّن
وهذا أعلى تحقِيقًا لضبط المصطلح .

الظاهر أنَّ «لا» فِي قَوْلِهِ : ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ ناهِية جازمةً للفعْلِ ، وأنّ «الواوَ» عاطفةٌ جملةً إنشائيةً لفظًا ومعنًى علَى خبريَّةٍ لفظًا إنشائيّةً معنًى : [لا يَحِلُّ ...] لتضمُّنها معنَى النّهْيِ ، فمعنَى [لا يحل لكم أن ترثوا ...] لا ترثُوا النِّساءَ كرها .

ويمكنُ أن تكونَ «لا» نافيةً ، و«تعضُلُوهن» منصوبًا عطفًا على «ترثوا» ، والمعنى : لا يحل لكم أن ترثُوا وأن تعضلوا ، وتكون «لا» مؤكدةً للنفى فى «لا يحِل» .

وفي تكرارِها حينئذٍ إشارةٌ إلى أنّ النهْي عنْهُما ليسَ عَلَى معْنى الجمْع ، بل كلّ واحِدٍ منْهما لايحلُّ جمعًا أو إفرادًا ، ولو قِيل : لا يحلُّ لَكُمْ أنْ ترِثُوا النّساءَ كُرْهًا وأن تَعْضلُوهن ، لَتُوُهِّمَ أن الجمعَ شرطٌ فِي النّهي ، لما شاعَ أن النّهي أو النّفيِ إذا دخل علَى مقيّدٍ لوحظَ أنّ مناطَه القيْد ، فتحرِيرًا للفهم المراد كان من الإحسانِ للمعْنى من جِهةٍ ، وللمخاطَبِ من أخرى جاءَ تكرارُ «لا» في ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾

يقويّ وجهَ النصب عند بعض المفسّرين كالطبري ، وابن عطية قراءةُ ابن مسعود «وَلا أنْ تَعْضُلُوهنّ» فهي كالمُفسِّرة لغيرِها ، فيكونُ الفعلُ محرمًا بالنصِّ ، ولا يحتاجُ إلى تأويلٍ ، وهذا الوجه مختارُ البيضاوي .(١)

أمَّا على النهي فقد يحتملُ القولَ بأنَّ فى مغايرةِ الأُسلُوبِ فى الفعلِ إشارةً إلى مخالفةِ حُكم الفعل فى دَرجة الحرمة لحكمِ ما قبله المقطوع بحرمته دون تأويلٍ .

---

(١) ينظر : تفسيرأنوار التنزيل للبيضاوي ، ومعه حاشية الشهاب ٣/١١٧

أو أنّ في المُغايَرَةِ إشارةً إلى تغاير المخاطبِ بِهِ فِي كلٍّ ، فعلى الأوّل المخاطبُ الأولياء ، وظلْم المرأة من وليّها أبشع وأنكى في النفسِ من ظلم الزّوج زوجَه ، فالوليّ لايظلِم من يتولّى أمرَها لغرضٍ من أغراضِ الدنيا المستحقرة في عرف الرجولة ومنطقها ، إلا إذا كان قد استفرغ من مكارم الرجولة الحقّة .

والمرأة لا تأسى لظلمها من زوجها كمثل ما تأسى لظلم وليها لها ، فأشير بمغايرة الأسلوب ، فكان لذلكَ أسلوبًا خَبَريًّا أوّلا : ﴿ **لَا يَحِلُّ** ﴾ ، وكانَ أسلوبًا إنْشَائِيًّا ثانيًا : ﴿ **وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** ﴾ ، إلى تغاير المخاطبِ في كلٍّ ، لا؛ لأنَّ الأوّل أشد نهيًا من الآخر ، أو أنّ الأوّل للنهي تحريمًا ، والآخر للنهي كراهةً ، فالتفنّن في الأسلوب هنا لأمرٍ اقتضاه الحال ، وليس في البيان القرآني تَفَنُّنٌ لايقتضِيه مُقتَضٍ .

وفى التعبير عن أخذ ما أوتيتْ المرأة من زوجها بقولـه : ﴿ **لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ** ﴾ إبلاغٌ فى تقبيح الأخذ ، ومنه إيحاءٌ بالإهلاك ، ويزداد الإبلاغ فى التقبيح بقوله (بِبَعْضِ) ممَّا يدلُّ على أنَّ أخذ كلِّ ما آتاها عظيمُ الفُحشِ ، فكيف بِأخذ ما هوفوق ما أعطى صداقا ونحلة .

وقوله (لِتَذْهَبُوا ... إلخ) قرينةٌ على أنّ المُخاطب هنا الأزواجُ ، فهوَ غَيرُظاهِرٍ فى أنّـه للأولياء والأزواجِ معًا ، فيكون المفهوم من ﴿ **مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ** ﴾ على التّخصيص هو الصّداق ، وعلى العمومِ ـ المرجوح ـ ما آتاه جنْسكم نظرًا إلـى ما كان منهم يحبس المرأةَ التي لَمْ يتْرُك زوْجها مِيراثًا ، فلا يتركونها حتَّى تعطيهم ما أخذتْ من زوجها المتوفى : صداقًا ونحلةً .

هذا المعنى غيرظاهر ، وفى عدم ظهوره من السّياق والتّركيبِ إشارةٌ إلى قلّة هذه الصورة ، وأنّ الأولى أكثرُ شيوعًا ، فأشيرَ بظهورِها من السّياق والتركيب إلى ظهورِها وشيوعِها فيهم ، وكأنَّ البيانَ صورةٌ ناطقةٌ لما يَجْرِي مِنَ الإِنْسَانِ .

ثُمّ يأتي قولُه ﷻ : ﴿ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ ﴾ لِتخصصِ حالةٍ من الأحوال المُحرَّم فيها عضْلُهُنّ لِيذهبَ ببعض ما أُوتين ، فيكونَ المعنى : ولا تعضُلوهن في حالةٍ من الحالات إلاَّ حالة إِتْيانِهنّ بفاحشة مبينة .

وهذا الاسْتِثْناءُ لوقتٍ من الأوقات ، أي : لا تعضُلوهنّ فِي وقتٍ مِن الأوقات إلاَّ وقتَ إتيانهِنَّ بفاحشةٍ مبيِّنةٍ .

أوْ هُوَ استثناءٌ مِن العِلل ، أيْ : لا تعضُلوهُنّ لِعلّةٍ مِنَ الْعِلَلِ إلاَّ علّةَ إتْيانِهِنّ بفاحِشةٍ مبيِّنةٍ ، فإنّ السّببَ مِن جِهَتِهِنَّ أَنْفُسِهِنَّ ، وأنتُم معذُورون فِي أخذِ ما آتيْتُموهن .

والفاحشةُ هنا قيل يرادُ بها الزِّنا ، وقيل القُبحُ مِن النّشوز وشكاسةُ الخُلُقِ ، وإيذاءِ الزّوجِ وأهلِه بالبَذاءِ وَالسُّلاطةِ ، وهذا ممَّا نُسِبَ إلى ابن مسعود وابن عباس والضحاك وقتادة .[1]

ومواقع هذه الكلمة (فاحشة) فى البيان القرآنيِّ تؤذِن بمعنى الزنا حينًا ، وبكلِّ ما عظُم قبحُه من الأفعالِ والأقوالِ حينا ،[2] وهي فِي هذه الآيةِ تحتمِلُ معنى الزِّنا وما اشتدَّ قبْحه من الأَفعالِ والأَقوالِ ، فيشملُ الحكم الحالين :

---

(١) يُنظر : تفسير الطبري ١/١٠٦ ، وأحكام القرآن للجصّاص ٢/٥٧ ، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٣٨٣ ، والكشّاف ، ص٢٢٨ ، والقرطُبي ٥/٩٦ ، وابن كثير ٢/٢٠٩

(٢) وردت كلمة «الفاحشة» مفردة في البيانِ القُرآنيِّ ثلاثَ عشْرَة مرّة ، ومجموعة أربعَ مرات ، وبصيغة «فعلاء» سبعَ مراتٍ ، وكانت أكثر ما تأتي له مفردة معنى الزنا =

الأوّل : حال الزّنا حين يتأكّد الزوج من وقوعها فيه وليس معه بيِّنة يُقام بها الحدُّ ، ولا يُريدُ مُلاعنة ، أولديْه ما يُمكنِهُ أن يُقامَ بِهِ الْحدّ غَيْرَ أنّه لايريدُ افتضاحها .

والآخَر : حال النّشوزِ والتّمرّد والتّسلُّط وسوءُ الخُلق ، فللزَّوجِ أن يأخذَ منها ما أعطاها ، وتفارِقُه علَى مسالَمةٍ .

=أو اللواط ، من ذلك : ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ (النساء:١٥)

﴿ وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (النساء:٢٥)

﴿ وَلُوطًا إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦٓ أَتَأۡتُونَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (الأعراف:٨٠)

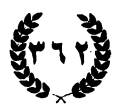
﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ﴾ (الإسراء:٣٢)

﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴾ (الأحزاب:٣٠)

وممّا جاء محتملا للزنا وما دونه قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ (آل عمران:١٣٥)

﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ (الأعراف:٢٨)

أمّا جمع الفاحشة « الفواحش » ، والفحشاء ، فلم تتعيّن في موضعٍ للزنا .



والاستثناءُ في الآيةِ راجعٌ إلى الجملَةِ الثّانِيَةِ : ﴿ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾ سواءٌ جعلنا « الواو » عاطفةً على مضمون ﴿ لَا يَحِلُّ ﴾ أوْ منطوقة على القولِ بجوازِ صحّة عطفِ الإنشاءِ على الخبرِ ، أوْ علَى ﴿ أَن تَرِثُواْ ﴾ أوْ جعلْنا « الواو » ابتدائيّةً .

وهذا الاستثناءُ تخصيصٌ لعمومِ الأحوالِ علَى القولِ بأنَّ العامَّ يكونُ فى المعانِي ، وهُو من قبيلِ قصرِ الموصُوف علَى الصّفةِ عند البلاغيين ، وقَدْ دَلَّ علَى تأكيدِ النّهي عن العَضـلِ فِي غَيْرِ هذِه الحالةِ أوْ ذلك الوقْت أو تِلك العِلّةِ ، ولا سيّما أنّـه قد قيّد الفاحشة بوصفِ « مبينة » ، سواءً كانت على صِيغة الفاعل من اللازمِ أوالمُتعدِّي ، أيْ : فتكونُ هذه الفاحشةُ ظاهرةً لا يختلفُ علَى وصْفِها بأنّـها فاحشةٌ ، ولا يَرْتَضِيها زوْجٌ ، أوْ تكون كاشِفةً حالَ فاعلِها مصوّرةً لِقَرارِهِ ودَخيلَته وَجبِلّته وَسَجِيّتِهِ ، أوْ كانتْ علَى صِيغةِ المَفعُول ، وهيَ قِراءة « ابن كثير » و« عاصم » أىْ : بيَّنها وَوَضَّحها مَن يدَّعِيها أوْ جَاهِر بها فاعِلها وأظهرَها وأبانَها .

وهذا القيْدُ يمنعُ الأزواجَ من تلمُّس الخطايا لِنسائِهم ، والتّعلّق ببعض صُور النُّشوزِ الّتي لا يكادُ يسلم مِن أُوارِها زَوْجٌ وَلا تُعْصَمُ مِنْها امْرأَةٌ ، وهذا ما يَتلاءَمُ وَيتناسَقُ مَعَ قولِه مَن بَعْدِ ذلك : ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ ﴾ أيْ : بِتَحَمُّلِ الأذَى غَيْرَ الفاحِشِ ، وكذلِك بتوفيتهن حُقُوقِهنّ الحِسِّيّةِ والْمَعْنَوِيّةِ .

* * *

ومن هذا ما رواه الترمذي في باب ما جاء في كراهة المبالغة في الاستنشاق بسنده عن عَاصِمِ بنِ لَقِيطِ بنِ صَبْرَةَ عن أبيهِ ، قالَ : « قُلْتُ يَا رَسُولَ الله أَخْبِرْني عنِ الوُضُوءِ قالَ : « أَسْبِغ الوُضُوءَ ، وخَلِّلْ بَيْنَ الأصَابِعِ ، وبَالِغْ في الاسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِماً » .

قال أبو عيسى : هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ .

قولُه : (إلاَّ أن تكون صائمًا) متعيِّن عودُه إلى الجملة الأخيرة (وبالغ في الاستنشاقِ) لأنَّ تخليل الأصابعِ وإسباغ الْوُضُوءِ لا أثر له في الصوم حتّى يمنع منه الصّائم ، وذلك أظهر من أن يتوقف فيه متوقف

* * *

الضّرب الثّانِي : ما يتعلَّقُ رجوعُه إلى الجُملة الأوُلى وحدَها بقرينةٍ قاطِعةٍ بذلك .

من ذلِك قول الله جَلَّ جَلَالُهُ : ﴿ **فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ۚ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ** ﴾

(البقرة:٢٤٩) .

الاستثناء فى هذه الآية مختصٌّ بالجملةِ الأُولى : قوله : ﴿ **فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي** ﴾ ولا يجُوزُ أن يكونَ عائدًا إلى الأخيرةِ : قوله : ﴿ **وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ** ﴾ فإنَّ مناسبة المعنَى تقتضِي الأولى لا الأخيرة [١]

بيان ذلك :

هذه الآية جاءت فى معرِض تبيانِ حالِ بنى إسرائيل مع أنبيائهم من بعد وفاة سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حين طلبوا من نبيّ لهَم أن يقيمَ لهم ملَكًا ليقاتلوا فى سبيل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فاستجاب لهم وكان منهم مـا كان مـن اعتراضٍ وعصيانٍ لطالوت ملكهم ، فلمّا انفصل طالوت من البيت المَقْدِس بالجنود لقِتالِ الْعَمالِقَة سألوه

(١) ينظر : الاستغناء ، ص٦٧٢ ، والإبهاج ٢/١٦٥

نهراً ، فقال إنّ الله ﷻ مبتليكم ومختبركم بما طلبتم من نهر ، ليكشفَ لكم عيانا الصّادق منكم والكاذب ، وفسر لهم هذا الابتلاء بأنّ مَن شرب مِن هذا النهر بأن كرع منه كما هو حقيقةُ الشرب ، فليس من أشياعي ولا متَّصِلاً بي ، ومن لم يطعمه بالذوق فإنَّه منِّى .

وكان هذا هو الابتلاء ، لأنه « غايةُ ما يختبر به طاعة الجيش ، فإن السير فى الحرب يعطش الجيش ، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة ، وزادهم ابتلاء بهذا الاستثناء (إلا من اغترف غرفة بيده) » [1]

ومن أبِيحتْ لَه الرّخصّة ، فتناولها علَى قدر الضّرورَةِ كأن هذا أدلّ علَى رسُوخ الإيمانِ فِي قلْبِهِ ، فالرّخصُ ابتلاء إيمانٍ .

الاستثناء في قولِه : ﴿ **إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ...** ﴾ من الجملة الأولى : ﴿ **فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي** ﴾ لأن من اغترف غرفة بيده دخل فى وصف الشارب ، إلاّ أنّه أخرجه من حكمه الماثل فى قوله : ﴿ **فَلَيْسَ مِنِّي** ﴾ ولا يستقيم جعل الاستثناء من الثانية : ﴿ **وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ** ﴾ لأنَّ حكم المستثنى : ﴿ **إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ** ﴾ هو عينُ حكم الثانية ﴿ **وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ** ﴾ فيترتبُ عليه حينئذٍ اختلالُ النُّظُم ، إذْ تُؤدِّى إلى أنَّ مَن اغترفَ غرفة بيدِه ليْس منه ، وليسَ هذا مَقْصِدَ الآية ؛ لأنـّها لترْخِيصِ الاغترافِ دُون الكَرْع ، ولذا أبرزَ ميلهم إلى المَمْنوعِ : ﴿ **فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ** ﴾.

وقدّمت الجملةُ الثّانية مِن تأخير على الاسْتثْناءِ مِنَ الأُولَى ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال : إنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيسَ مِنِّي إلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ ، وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإنَّهُ مِنّى .

---

(١) ينظر : الكشّاف ، ص١٤٢ ، والبحر لأبي حيان ٢٦٣/٣ ، والتحرير للطاهر ٤٩٦/٢



وجاء التركيب على خلاف مقتضى الظاهر لأنّ الْجُمْلَةَ الثانية :

﴿ وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ ﴾ ما هِي إلاّ من مفهومِ الجملة الأولى ، فإنَّ قولَه : ﴿ فَمَن شَرِبَ ... ﴾ يُفهمُ منه أنّ مَن لَمْ يَطعَم ، فإنَّه مِنْهُ ، ولَمْ يُعبّرْ البيانُ بِقولنا : « ومَنْ لَمْ يَشْرَب مِنْه » مصطفِيًا فعْلَ الإطعامِ سدًّا للذَرائعِ ، فقد يقالُ : إنَّ القصد مَـن شرب حتّى رَوِيَ ، أمّا البيـانُ بالإطعـام ، فيدخلُ فيه مجـرّد الذَوق ، فإذا مَـا وَقَعَ الشّرطُ عَلَى الطعمِ فلا سَبيلَ إلى التأويلِ والوقوعِ في صورةٍ مِنْ صُورِ الشُّرْبِ ، وهذا من تحريرِ الْعبارَة عن المرادِ إحقاقًا لحقِّ السّامعِ فِي أن يفهَم المرادَ فَهْمًا محجُوزًا عن كلّ طرائقِ التأويلِ الّتي تؤدّي إلى غيرِ المراد ، وهذا من حُسْنِ الدِّلالةِ وتمامِها فِيما لَه كانتْ دلالةً كما يقول عبد القاهِرِ .

الاتصالُ بينَ الجملةِ الأولى والثانية وثيقٌ ، كاتّصال المفهومِ بالمَنطوق ، والمؤكِّدِ بالمؤكَّدِ ، إذِ الثانية منْ مفهومِ الأولى ، فوقعَ الاسْتِثْناءُ بعدَ الْجمْلَة الأولى وماأكّدها مِن الجُمْلَة الثّانية .

وكان مقتَضّى الظَّاهرِ أن تفصلَ الثّانية عنِ الأولى ، ولا تعطف عليها من أنّـها من مفهومها ، وكالمؤكِّدة لها ، وهو ما يسميه البلاغيون بالاتصالِ إلى غاية « كمال الاتّصال » ، بيد أنَّ علاقة الجملتين عطفًا جاء على خلافِ مقتضى الظاهر ، وهو فِي الْبَيَان الْقُرْآنِيِّ غيرُ قليلٍ ، إبرازًا ولفتًا إلى ما بيْنَ المعْنيَينِ من اختِلافٍ ، تأكيدًا وتقريرًا له فِي نفسِ السَّامع ، فالجمْلتان إذا كان بيْنهما اتفاقٌ مِنْ وجْهٍ واختلافٌ مِنْ آخرَ ، فالسّياق قد يلاحظُ الاتّفاق فيبْرزُ ذلك ، ويلْفتُ إليه بِتَرْكِ الْعطْفِ ، وقدْ يُلاحظُ ما بيْنهُمَا منِ اخْتلافٍ ، فيبرزُ ذلك ، ويلفتُ السامعَ إلَيْهِ بالعطفِ بيْنهما ، فليسَ كلُّ جملْتينِ إحداهمَا مؤكّدةٌ لَمعنَى الأخرى يجبُ تركُ العطفِ بيْنهما ، بل الأمرُ مردّه إلى السِّياق ، ومقاصِد البيان .

وكذلِكَ فِي تقديمِ الثّانية : ﴿ وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ ﴾ علَى الاسْتِثناءِ من



الأُولَى مزيدُ عناية بمضمونِها ، إذِ المطلوبُ أن لا يقعَ ذوقُ شيءٍ مِنَ الماءِ وَمنَ الاغْترافِ إلا رُخصةً ، فقدّم من لم يطعمه لأنّـه عزيمةُ اعتناء به .

وفِي التّقديمِ أيضًا إبلاغٌ فِي النَّهي عَنِ الكَرْعِ ، وإشارةٌ إلى أنَّ المُغترفَ وإنْ كان ذائقًا في الواقِع فإنّه ليس بذائقٍ حكمًا رخصةً مِنَ الله سُبحانَهُ وتَعالَى ابتلاءً واختبارًا .

* * *

ومن هذا القبيلِ قول الله جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ رَّقِيبٗا ﴾ (الأحزاب:٥٢)

يرجعُ الاستثناءُ في : ﴿ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَ ﴾ إلَى الجُملةِ الأولى : ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ ﴾ ؛ لأنَّ النِّساء أعمُّ من الأزواجِ ومِنَ الإماء ، فاستثنَى مِنْهنَّ ما ملكتْ يمينـه ، ولا يستقيم استثناءُ ما ملكت يمينه من الأزواجِ ؛ لأنّـهنَّ غيرُ داخلاتٍ في أزواجِه ﷺ .[1]

والقول بأن هذا استثناء منقطع ضعيفٌ لا تقتضيه ضرورة ، فإنَّ المنقطع مجازٌ ، ولا يكون المجاز متى استقامت الحقيقةُ

* * *

الضَّرب الثَّالث : ما يتعين رجوع الاستثناء فيه إلى الأخيرة وبعض ما قبلها لا جميعه لقرينة تحرِّر ذلك المرجع .

مِنْ هذا قول الله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ

(١) جاء عن بعضِ أهلِ العلْم كالعكبري أن الاستثناء يمكن أن يكون من الأزواج ، فيكون في موضع نصبٍ أو جر ، وما قاله العكبري احتمال صنعة لا يتواءم مع المعنى الذي جاءت له الآية ، وليس كلّ ما احتمل صنعة أخذ بِه في تأويل القرآن الكريم .
ينظر : الإبهاج ١٦٦/٢ ، البحر لأبي حيان ٤٥/٧ ، واللباب لابن عادل ٥٧٧/١٥ .



لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣)

الاستثناء في : ﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ يرجعُ إلى قوله : ﴿ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ ﴾ دون قوله : ﴿ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ .

وإرجاعُ الاستثناء إلى المُنْخَنِقة وما بعدها دون ما قبلها يترتبُ عليه أنَّ المنخنِقةَ والموقوذة والمتَرَدّية والنّطيحَة ومأكولَة السبع إذا لم تُزهق روحُها أو لم تبلغ درجةَ اليأس من بقائِها وأمكن حياتُها ولَو لوقتٍ غير طويل فإنَّ تذكيته بالذبح تُحِلّ أكلَه وهُو ما عليه أبوحنيفة والشافعي وأحدُ القولين عن مالك ، والمنقولُ عن علي وابن عباس والزهري والحسن وقتادة والجمهور .[1]

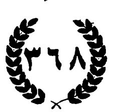
والقولُ بأنّ الاسْتثناء راجعٌ إلى جميعِ ما تقدّمه بعيدٌ ، فمن قال به فقد أغرب[2] ، وأقرب منْه شيئًا القولُ بأنّه راجع إلى الأخيرةِ وحدها : ﴿ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ ﴾ والمعنى : « إلا ما أدركتُم فيه حياة ممَّا أكل السبع فذكّيْتمُوه فإنّه حلال» .[3]

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٤٣٢/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٢١/٢ ، والبحر لأبي حيان ٤٢٣/٣ ، واللباب لابن عادل ١٩٠/٧ ، والتحرير والتنوير ٨٨/٦ ، والفتوحات الإلهية ٤٦٠/١

(٢) ينظر : راجع : الاستغناء للقَرَافِيّ ، ص٦٧١

(٣) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٤٣٣/٢ ، والبحر لأبي حيّان ٤٢٤/٣ ، والفتوحات الإلهية ٤٦٠/١



وذهبَ آخرون إلى أنَّ الاستثناء لايرجعُ إلى شيء من هذه المحرّمات ، بل هوراجعٌ إلى التحريم فى قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ﴾ وهُوغيرُ دَقِيقٍ ، فالتّحريمُ حُكْمٌ مِنْ أَحْكامِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وليسَ فى القول استثناء ، إنّما الاستثناءُ فى المقول فيه ، وهو المخبر عنه .(١)

كلُّ هذِه الوجوهِ بناءً على أنَّ الاستثناء متصل .

وذهبَ آخرون إلى أنّ الاستثناء منقطعٌ عمّا قبله غيرعائد إلى شيء من المذكورات ، ووجهُه أنَّ تلك الأسماء (المُنْخَنِقة . . .) إنّما هي لمّا كانت هذه الأفعالُ قد أدَّت إلى موتها ، أمَّا أن لا تؤدّى إلى مَوْتِها بل تكون مذكّاة بالذَّبح ، فإنَّها تسمى مُذكَّاة لامخنوقة ولا موقودة . . . إلخ ، وإلاَّ كان تسميةً للشيء بما يتّصفُ به على الحقيقة .

والتَّحريمُ إنّما يتعلَّقُ بهذه الأشياءِ بعدَ الموت ، وكيف تَتَأتَّى التّذكّية لِهذه الأشياءِ بعدَ الموتِ ؟(٢)

وفِي القولُ بالاسْتِثْناءِ المنقطع بُعْدٌ عن ما تقضي به خصائصُ التّراكيب ووقوعُه فيما فَرَّ منه ، أليس القولُ بالمنقطع قولٌ بالمجاز وفرارٌ منْه فِي ﴿ ٱلْمُنْخَنِقَةُ ﴾ إليه فى «الاسْتِثْناء المنقطع».

ولا يذهبُ أهلُ العلم إلى القول بالاستِثْنَاءِ المنقطعِ إلاّ إذا كان ما يمنعُ لغة أوشرعًا من القول بالاسْتِثْناءِ المتّصِلِ ، وهنا لا يمنع الشرعُ بَلِ المرويّ عن جمهرة الصّحابة والتابعين إنّه راجع إلى المنخنقة ومابعدها إلى الاسْتِثْناءِ ، ولامانع من اللغة ، بل هو الأعلى .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٢٢ ، ٢٦

(٢) ينظر : أحكام القرآن للكيّا الهرّاسى ٣/٤٤ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٢٢ ، واللباب لابن عادل ٧/١٩٠

والقول بالانقطاع يحتاجُ إلى توجِيه توسُّط الاستثناء : ﴿ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ مجموعَ المُحرمات ، فقد أردف بعضها : ﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ ﴾ فلو كان المعنى حُرمت عليكم هذه الأشياء إلاَّ ما ذكيتم من غيرها ، لكان : ﴿ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ ﴾ غير داخل فى المحَرّمَاتِ .

أمَّا القولُ بالاتصالِ فيُؤازرُه التّركيب ؛ لأنَّ ما ذُبح على النُّصب لا يتأتّى فيه التّذكية ، فكيفَ يُذكّى ما تَمَّ ذبْحه أوْشُرِعَ فِيه على النُّصُب ؟

وما قَبْل الاستِثْناء من أوّل ﴿ ٱلْمَيْتَةُ ﴾ إلى ﴿ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ ﴾ بعضُه يُمكنُ وهو المُنخنقةُ وما بعدها ، أمّا ما قبلَها فَلا ، وقدْ سبقَ بيانُه ، فكانتِ القرائِنُ قاطعةً برُجوعِ الاستِثْناءِ إلى الأخِيرة بمعنى ما قبلها لا كلّه .

* * *

الضَّرب الرّابع : ما يتعين رجوع الاستثناء فيه إلى الجميع .

جعل جمْعٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ من هذا القبيل قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٣،٣٤)

قَوْلُه : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ عائِدٌ إلى الجميع عند جمعٍ من أهلِ الْعِلْمِ ، فالقرائن والدلائلُ لا تقطعُ برجوعِ الاستِثْنَاءِ فى هذه الآية إلى الجميع .(١)

---

(١) ينظر : تفسير الطبري ١٤٣/٦ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٨٦/٢ ، وتفسير القرطبي ١٤٨/٦ ، الإبهاج ١٦٦/٢ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠١ ، وشرح جمع الجوامع ١٨/٢



الإمام الشافعي يجعله راجِعًا إلى الأخيرة : ﴿ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ ، ولذلك قال : « إن تابوا مِنْ قبلِ أن يُقْدَر عليْهِمْ سقطَ عنْهم مالله مِنْ هذه الحُدُود ، ولزِمهم ما لِلنّاس مِن مالٍ أَوْ جَرح أوْ نفس ، حتّى يكُونوا يأخذونَهُ أو يدعُونه »(١)

وهنالك قرينة شرعية تمنع عودَ الاستثناءِ إلى جميع الْجُمَل ، وهو أنَّ التّوبة لا تسْقطُ حَقَّ العبادِ حتّى يعفُو صاحبُ الْحقِّ ، وهِي تُسْقِطُ حقَّ الله ﷻ إنْ قُبِلَتِ التّوبَةِ .(٢)

* * *

وجعل السهيليّ ، وابن حزم في الأحكام والمحليّ ، وابن النجار ممّا كانَ الاسْتثْناءُ فيه راجِعًا إلى جميعِ مَا تقدّمه قولَ الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلٗا صَٰلِحٗا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾ (الفرقان:٦٨-٧٠)

مناط النظر الأوّل في هذه الآية مرجعُ اسْم الإشارة في قولِه : ﴿ يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ﴾ أهو مجموع الأفعال الثلاثة : (الشرك والقتل والزنا) فمن فعل واحدًا أو اثنين ، فلا يندرج في المحكوم بِه ؟

---

(١) ينظر : الأمّ ٤/٢٠٣

(٢) سيأتيك مزيد تدبرٍ لآية المحاربة لأهمية تدبرها في عصْرنا ومصْرنا ، فالمحاربون لله ﷻ ورسوله ﷺ اليوم كُثرُ .

إذا قلنا بهذا فالواو مفيد جمعًا هو قيدٌ في استحقاقِ الحكم ، فيكون مثله قولك : من حجّ ، واعتمر ، وزار المسجد النبويّ فله عندي ألفُ دينار ، فإنّه لايسْتحقها إلا من وقع منْه ذلك كلُّه ، والمعهود ممن يحج أن يفعل الاعتمار والزيارة ، وقليلٌ من لمن يفعلهما .

إن قلت : ذكر الاعتمار والزيارة نزولاً على الغالب لا على سبيل القيد ، فمن وقع منْه الحج وحده استحق كمن حج واعتمر وزار .

وإن قلت : هما قيد ، فلا يسْتحق ، وإن قلت : من فعل أيهما فله المذكور ، فتكون « الواو » بمعنى « أو » كمثلها في قوله ﷻ : ﴿ **فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ** ﴾ (النساء:٣) . المعنى على التخيير ، أي : مثنى أو ثلاث أو رباع .

فيكون المعنى من يفعل الشرك أو القتل أو الزنا يلق أثاما ، وعلى ذلك يكون قوله ﷻ : ﴿ **إِلَّا مَن تَابَ** ﴾ عائدًا إلى جميع ما تقدمه عند جمْعٍ من أهل العلْمِ ، وجعل السّهيلي أنّ ذلك لا خلاف فيه .

لعلّ الأقربَ أنّ القتل والزنا ليسا بشرطٍ مع الشرك ، فالشّرك وحده كافٍ لتلك العقوبة ، ولما كان ذلك الغالب على من يدعو مع الله إلهًا آخر أن يقع منهم القتل بغير حق ، ويقع منهم الزنا ، فذكرهما ليس قيدًا لاستحْقاقِ المشرك تلك العقوبة .

وقد نازع فى ذلك القَرافِيُّ بأنَّ « الذي يظهر أنّ هذه الآية ليست من هذا الباب ، فإنّ الاسْتثناء لمّا وقعَ من هذا الحكم ، وهو جماعة واحدة لمْ يجتمع معها غيْرها »[١]

(١) ينظر : الأحكام لابن حزم ٤٤٢/٤ ، ط . دار الكتب العلمية ، بيروت ، وشرح جمع الجوامع ١٨/٢ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠١ ، والاستغناء ، ص٦٧٢



ما ذهب إليْه القَرافيُّ من أنه المسْتثنى منْه جملة واحدة ، وعلّله بالجمع في ضمير «يفعل» يتجاوبُ معه ما قلتُه من أنَّ ذكر القتل والزنا ليْسَ شرطًا في استحقاقِ العقوبَة المذكورة : ﴿ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾ (الفرقان ٦٨،٦٩) ، فهذه عقوبة يسْتحقها كلُّ مشْرك وقعَ منْهُ القتل والزنا أو أحدهما أو لم يقع منْه ذلك ، وعلى ذلك فالأعلى أنّه إذا ما كانت العقوبة للمشرك فليْس هذا مقيّدًا بوقوع القتل والزنا ، بل لكل من هذه الأفعال نصيبٌ من العقوبة ، يقول ابن تيميّة : «هذا الوعيد بتمامه على الثلاثة ، ولكلٍّ عملٍ قسْط منْه ؛ فلو أشْركَ ولم يقتل ولمْ يزْنِ ؛ كان عذابُه دون ذلك ، ولَو زَنَى وقتلَ ولَمْ يُشْرِكْ ؛ كان له مِن هذا العذابِ نصيبٌ ، كما في قوله ﷻ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٩٣)

ولم يذكر : (أبداً) . وقد قيل : إن لفظ « التأبيد » لم يجئْ إلا مع الكفر » .[١]

فكل واحدٍ من الثلاثة مستحقٌّ على انفراده نصيبًا من العقوبة ، فإذا اجتمع زاد النصيب ، ويقولُ البقَاعِيّ : «ورود النفي على وقوع الخصال الثلاث حال الاجتماع والانفراد ، فالمعنى : لا يوقعون شيئاً منها، فكان معنى ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ﴾(الفرقان:٦٨) : ومن يفعل شيئاً من ذلك ـ ليرد الإثبات على ما ورد عليه النفي، فيحصل التناسبُ» .[٢]

وقد نص المباركفوري في «تحفة الأحوذي» على أنَّ اسمَ الإشارة لا يعودُ

---

(١) ينظر : مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٢/٧ ، ط . دار عالم الكتب .

(٢) ينظر : نظم الدرر ٣٣٦/٥

عليها باعتبارِ المجموعِ بل على كلّ واحدٍ[1] ، وعلى ذلك السعدي في تفسيره الآية .

وذهب بعضُ أهل العلمِ إلى أن الاسْتثناء في الآية منقطعٌ ، على معنى لكن من تاب ... ووجه القول بالانقطاع أن المستثنى مِنْه المشار إليه بذلك في قوله : ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ (الفرقان:٦٨) محكوم عليه بأنه يضاعف له العذاب ، فمضاعفة العذاب مرتبة على المجموع .

واسْتظهر أبو حيان في « البحر » أنـه إشارةٌ إلى المجموعِ من دعاءِ إلهٍ وقتلِ النفس بغير حق والزّنا ، فيكون التّضعيف مرتباً على مجموعِ هذه المعاصي ، ولا يلزم ذلك التضعيف على كل واحد منها ، ولا شكّ أنَّ عذابَ الكُفّارِ يتفاوتُ بِحسَبِ جرائمهم .

وعلى تقدير اتصال الاستثناء يصير التقدير : إلاّ من تاب ، وآمن ، وعملَ عملاً صالحاً ، فلا يضاعف له العذاب ، فيحتملُ أن يكونَ له عذابٌ غير مُضاعفٍ ، مع توبته ، وهذا على خلاف المقرر بالتوبة تفضلاً من الله ﷻ .

والقول بأنَّ القولَ بالاتِّصال في الاستثناء يُؤدّي إلى احتمال أنَّ من تاب يعذَّبُ عذابًا غير مُضاعف قَولٌ متهافت ؛ فإنّه لـم يلتفت إلـى قـول الله ﷻ مـن بعـده : ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ فهذا صريح في أنهم لا يعذوبون عذابًا مضاعفا أو غيْرِه .[2]

---

(١) ينظر : تحفة الأحْوَذي شرح جامع الترمذي : كتاب تفسير القرآن ـ باب من سورة الفرقان ـ حديث رقم : ٣١٨٢ ، ص ٢٣٢٣ ، ط . بيت الأفكار الدولية ـ الأردن ـ عمان .

(٢) في معنى قوله ﷻ : ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (الفرقان:٧٠) وجهان من المعنى ، يرتبط كل بزمن التبْديل ، فمن قال هو تبديلٌ في الدنيا ذهب إلى أنّ الله ﷻ يجعله يعمل الحسنات محل السيئات ، فيسْتحيل من صانع السيئات إلى صانع الحسنات . =



ومنْ أهلِ العلْمِ من يذهبُ إِلَى أنَّ الاسْتثناءَ متّصِلٌ ، ولا يرجعُ إلى الجميعِ ، بل إلى اثنين من الثلاثة : يرجع إلى الشرك ، والزنا ، ولا يرجعُ إلى القتْل عمدًا ، لأنّ القاتل عمدًا ليْست له توبة ، بل هو مخلد في النار بدلالة قول الله عَزَّ وَجَلَّ :

﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٩٣) .

روى الشيخان في صحيحيهما من كتاب التفسير بسندهما عن الْقَاسِمِ ابْنِ أَبِى بَزَّةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لاِبْنِ عَبَّاسٍ : أَلِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا مِنْ تَوْبَةٍ ؟

قَالَ : لاَ . قَالَ : فَتَلَوْتُ عَلَيْهِ هَذِهِ الآيَةَ الَّتِى فِى الْفُرْقَان : ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الفرقان:٦٨) إِلَى آخِرِ الآيَةِ .

قَالَ : هَذِهِ آيَةٌ مَكِّيَّةٌ نَسَخَتْهَا آيَةٌ مَدَنِيَّةٌ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا ﴾ .

وَفِى رِوَايَةِ ابْنِ هَاشِمٍ ، فَتَلَوْتُ هَذِهِ الآيَةَ الَّتِى فِى الْفُرْقَانِ : ﴿ إِلَّا مَن تَابَ ﴾ (النص لمسْلم : حديث ٧٧٣٠)

فإما أن تكون آية النساء ناسخة آية الفرقان كما قال ابن عباس ، فيكون

= ومنْ قال هو تبديلٌ في الآخرة يرى سيئاته التي تاب منها قد حسبت له بالتوبة النصوح حسنات ، وبذلك تظاهرت السنة النبوية ، وهو الذي يتناسب مع تذييل الآية : ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾

والذي هو الأعلى أن اختلاف الزمنين يدعو إلى القول بالجمع بيْنهما ، أي : يقع التَّبديلان معًا ، يوفقون في الدنيا فيتحول عملهم من باب السيئات إلى باب الحسنات ، فيكونون من أهلها عملا ، وفي الآخرة تتحول سيئاتهم بالتوبة حسنات .

الاستثناء في آية الفرقانِ راجعًا للثلاثة ، ، وإمّا أنّ آية النساء مصرحة بمدلول الاسْتثناء في آية الفرقان ، فيكون راجعا إلى الأول والثالث لا إلى الجميع . وتكون آية النساء قرينة على ذلك ، ولكن تأخر آية النساء عن آية الفرقان يضعفُ القول بأنها مبينة آية الفرقان .

الذي أنتهي إليه بعد بحثٍ كثير فى بيان القرآن الكريم ، أنَّ ما كانَ الاستثناءُ فِيه راجِعًا إلى جميع الجملِ السابقة عليه يقينًا جِدُ قليلٍ ، فجُلُّ الآياتِ الّتِي كان فيها استثناءُ يعقبُ جملتين أوْ أكثرَ قرائنُ إرجاعِهِ إلَيْهَا كلِّها غَيْرُ قَوِيَّة ، فضْلاً عنْ أنْ تكُونَ قاطِعَةً مُعَيّنَةً

* * *

القسْم الثاني : ما يحتمل عود الاستثناء فيه إلى كل الجمل أو بعضها .

يجمعُ هذا الضّربُ كلَّ ما لا يكونُ معه ما يقطعُ بعودةِ الاسْتِثْنَاء إلَى مرجعٍ مُعيّنٍ لا يستقيمُ سواه ، وللأُصوليّين فيه مذاهبُ :

مذهب الشافعي : استظهارُ عودته إلى الجميع ما لم يمنعْ مانعٌ .

مذهب أبي حنيفة : استظهارُ عودتِه إلى الأخيرةِ ما لم يمنعْ مانِعٌ .

مذهبُ الباقِلاني : استظهارُ التَّوقفِ لعدمِ التّعيين لغةً .

مذهب المرتضَى : استظهارُ التَّوقفِ للاشتراكِ .

مذهبُ الجمهور : استظهارُ التَّفصيل .

هذه المذاهب لا تختلفُ في إمكـان الرّجوع إلى أَيٍّ ، وإنّما فى ظهورِ رجوعِهِ ، فكلُّ مذهبٍ يستظهِرُ ولا يقطعُ [1]

* * *

(١) ينظر : البرهان للجويني ١/٢٦٣ ، والمنخول للغزالي ١/٢٣٥ ، التلويح ٢/٧٢ ، وتيسير التحرير ١/٣٠٢ ، وشرح العضد لمختصر ابن الحاجب الأصولي ٢/١٣٩.



المذهب الأول :

يستظهرُ عودَ الاسْتِثْنَاء إلى جميعِ الجُمل ما لمْ يمنعْ من رجوعِه إلَى بعضِها ، وهومذهبُ الشَّافعي ، ومالكٍ ، وأحمد ، والقاضي عبد الجبار ، وأبي إسحاق الشيرازي ، وبعض النحاة كابن مالك[1].

ويُشترَطُ لذلك شروطٌ :

١- أن تكون الجملُ معطوفة ، كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ، خلا الرازيّ فقد أطلق كونه عقب الجمل من غيرذكرٍ للعطف ، ولم يرتضِ القَرَافيُّ تقييد الآمدى ، ولا إطلاق الرازى ، واستوجبَ التفصيلِ والتحرير .[2]

٢- أن تكون أداة العطف الواو الجامعة ، وهو مذهب الجوينى ، كما نص عليه فى «النهاية» وفى مختصر له فى الأصول ، والآمدى وابن الحاجب ، فإن كان العطف بثم أو غيرها لم يكن عود الاسْتِثْنَاء للجميع عندهم .

وقد نازع القرافي التقييد بالواو ، وذهب إلى أنَّـه قد تتعاطف الجمل بغيرها كالفاء وثم ويعود الاسْتِثْنَاءُ إلى الجميعِ ؛ لأنَّ فى هذه الأدوات معنى الجمع ، فلو قال : «أكرِمْ بنِي تميمٍ ، فربيعة إلاَّ الطوال» أمكن جريان الخلاف فيه ، ولو قال : «طلّقت نسائي ثُمَّ بِعْت جيادي إلا البيض» أمكن أن يكون المطلق من نسائه والمباع من جياده ما كان غير بيض .[3]

---

(١) ينظر : البرهان للجويني ٢٦٣/١ ، اللمع ، ص٢٢ ، التلويح ٧٢/٢ ، تيسير التحرير ٣٠٢/١ ، نهاية السّول ١٠٦/٢ ، وإرشاد الفحول ، ص١٥٠ ، وهمع الهوامع ٢٢٧/١ ، وشرح التسهيل للمرادي ١٤٣/٢ .

(٢) ينظر : الاستغناء ، ص٦٦٨ ، والإبهاج ١٦٢/٢ ، ونهاية السول ١٠٦/٢

(٣) ينظر : المسودة لآل تيمية ، ص١٤١ ، الإبهاج ١٦٢/٢، ونهاية السّول ١٠٦/٢ ، والاستغناء ، ص٦٦٩ ، الهمع ٢٢٧/١

ويترتب على شرط ِالعطف مطلقًا أو بالواوِ خاصّة شرطُ تناسُب الجمل ، فالجمل لا تتعاطف إلا إذا تناسَبتْ .

٣- أن لا يتخلّل الجملتين أوالجمل كلامٌ طويل ، وإلا اختص بالأخيرة ، نقله « الرافعيُّ » عن « الجويني » .

فلو قال : « وقفت على أولادي على أن من مات منهم وأعقب ، فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين ، وإن لم يعقب فنصيبه للذين في درجته ، فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى أخوتي إلا أن يفسق واحد منهم » فهذا الاستِثْنَاءُ يختصُّ بالإخوة ولايعود إلى أولاده على سبيل الإفراد والجمع مع الأخوة .[1]

أن تكون كلُّ جملة دالّةً علَى معنًى لاتدلُّ عليْه الأُخْرَى ، فإن تواردا على معنًى واحدٍ ، فهذا من قبيلِ الْجمْلَةِ الْواحدةِ مضمونًا ، وإن تعددت صياغَةً ، واتحاد المضمون هنا منظور فيه إلى أصل المعنى ، كالذي في قوله عَزَّ وَجَلَّ :

﴿ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾

(الفرقان:٦٨،٦٩)

فقوله : ﴿ يُضَٰعَفۡ ﴾ هو في أصل معناه قوله : ﴿ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ وليس المعنى البياني الذي هو مكنونٌ في خصائص التركيب الذي يعنى به البلاغيّ .

أن تكون كل واحدة من الجُمل صالحة لأن يرْجع إليْها الاسْتثْناء ، لأنّه إذا كانت إحدى الْجُملِ غَيْر صالحة ، فعود الاسْتثناء إلى الجميع ظاهرٌ منْعُه ، علَى نحو ما رأينا في آية القتلِ الخطإِ ، فإن الاستثناء لا يرجعُ إلى عتق الرقبة قطعًا ، فالديةُ حق الآدمي فيرجع إليه العفو ، والعتق ليس منْ حق ولي الدّم ، بل هي حق الله عَزَّ وَجَلَّ .

---

(١) ينظر : الإبهاج ١٦٣/٢



وهذا كما تَرَى عنايةٌ بالغة بدلالة معاني الجمل ببعضها ، وهو بابٌ من التفكير البلاغيّ جليلٌ .

* * *

المذهب الثاني :

يستظهِر رجوعَ الاسْتِثْنَاء للجملةِ الأخيرة خاصَّة

وهو المنسوبُ إلى أبي حنيفة ، وذلك عنْدَه لوجْهَيْنِ :

الأَوَّلُ : أَنَّ الْجُمْلَةَ الأَخِيرَةَ قَرِيبَةٌ مِنْ الاسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلَةٌ بِهِ مُنْقَطِعَةٌ عَمَّا سَبَقَهَا مِنْ الْجُمَلِ نَظَرًا إلَى حُكْمِهَا ، وَإِنْ اتَّصَلَتْ بِهِ بِاعْتِبَارِ ضَمِيرٍ أَوْ اسْمِ إشَارَةٍ ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُجْعَلَ الْقُرْبُ ، وَالاتِّصَالُ دَلِيلا ، وَالانْقِطَاعُ عَمَّا سَبَقَ دَلِيلا آخَرَ . بِمَعْنَى أَنَّ الأَخِيرَةَ بِسَبَبِ انْقِطَاعِهَا تَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ حَائِلٍ بَيْنَ الْمُسْتَثْنَى ، وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ كَالسُّكُوتِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِيرَ الْمَجْمُوعُ بِمَنْزِلَةِ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ ، فَلا يَتَحَقَّقُ الاتِّصَالُ الَّذِي هُوَ شَرْطُ الاسْتِثْنَاءِ .

الثَّانِي : أَنَّ عَوْدَ الاسْتِثْنَاءِ إلَى مَا قَبْلَهُ إنَّمَا هُوَ لِضَرُورَةِ عَدَمِ اسْتِقْلالِهِ ، وَالضَّرُورَةُ تَنْدَفِعُ بِالْعَوْدِ إلَى وَاحِدَةٍ ، وَقَدْ عَادَ إلَى الأَخِيرَةِ بِالاتِّفَاقِ ، فَلا ضَرُورَةَ فِي الْعَوْدِ إلَى غَيْرِهَا .[1]

والعودُ إلى الأخيرة أيضًا اختيارُ الرازى فى «المعالم» ونقله أبو الْحُسَيْن البصريّ فى المعتمد عن الظاهرية ، والمحكيّ عن الكرخى وعبد الله البصرى ، وقال الأصفهانى في «القواعد» : إنّهُ الأشْبَهُ ، وإليه ذهب أبو على الفارسي وأبو حيان من النحاةِ[2]

---

(١) ينظر : التلويح ٢/٧٢ ، ٧٣

(٢) المعتمد ١/٢٤٥ ، اللمع ، ص٢٢ ، الأحكام للآمدي ٢/٨ ، الإبهاج ٢/١٦٣ ، فواتح =

وذهبَ المهاباذي فى شرح اللمع إلى أنـه « إذا استثنيت جملٌ مختلفةٌ لم يكن المستثنى إلا من الجملة التى تليه نحو قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ (النور: ٤،٥)

مستثنًى من الفاسقين لا غير ، وحمله على أنـه مستثنى من جميع الكلام خطأ ظاهرٌ ؛ لأنـَّه لا يجوزُ أن يكـونَ معمولاً لعاملين مختلفين ويستحيل ذلك » [(١)]

والحنفيةُ فى إرجاع الاسْتِثْنَاءِ إلى الأخيرةِ إنَّما يقولُون به حين لا يكونُ قاطعٌ يرجعونه إلى غيرها ، فليس الاسْتِثْنَاءُ دائمًا إلى الْجملَةِ الأَخِيرَةِ ، ولذا قالوا بقبول التوبة بعد الحد في آية القذف ، فلا تسْقطه ، فهي لاتقبلُ حكمًا لاتعبدًا قبل إقامة الحدِّ عنْدهم ، لأنَّ الحدّ حق العبْد ، فلا تسقطه التوبة ، وإنما تسقط العقوبة الأخروية ، وتسْقط الوصف بالفسق ، وهذا كما ترَى ملاحظة لأثر علاقات الجمل ببعضها دلاليًا ، وهذا من حاق التفكير البلاغي في النظم ودلالة الخطاب ، وهو اعتداد بالقرائن ، وهو إن تأملت عمل دقيقٌ يعلو على العمل في علاقات الجمل في الخطاب الشعري .

وممَّا يحسُنُ الالتفاتُ إِلَيْهِ أنَّ الحنفية أيضا يخالفـون هنا في باب الاسْتِثْنَاء ما هم عليه في إرجاع الشّرط إلى الجميع ، وهم لايذهبُون إلى هذا هنا ؛لأنَّ من شرطِ الاسْتِثْنَاءِ الاتصالَ بالمستثنى منه ؛ لأنـّه بيانُ تعيينٍ ، وهو متحققٌ فى

= الرحموت ٣٣٢/١ ، نهاية السّول ١٠٦/٢ ، والتمهيد للأسنوي ، ص٣٩٨ ، والقواعد لابن اللحام ، ص٢٥٧ ، وإرشاد الفحول ، ص١٥ ، والوجيز في أصول الفقه للكراماستيّ ، ص٥٩ ، وكشف الأسرار للنسفي ١٣٠/٢ ، وهمع الهوامع ٢٢٧/١.

(١) ينظر : كشف الأسرار للنّسفِي ١٣٠/٢ ، شرح التسْهيل للمرادي ١٤٤/٢



الْجُمْلَةِ الأخيرة وحْدَهَا ؛ لأنّه متأخِرٌ عن الأول بالأخذِ فى جملة أخـرى ، فـلا يتعلّق بما عداها ، وهذا يدلّ على عدَم التَّعلُّق بِما عدا الأخِيرة .

والاتّصال العطْفِيّ لا يكْفِي لِتعَلّقِ الاسْتِثْنَاء بالجُملِ؛ لأنّه لا يفيدُ سوى تحقّق الجمل فِي الواقع لا تعلقها .[1]

ومستند الحنَفِيّةِ غيرُ قوى ، ودعوَى عدم التعلّقِ بالعطف غيرقائمة ، والاتصالُ المشروط إنّما هو عرفِيّ وهو متحقّق ، فإنَّ العُرف لايَعُدّه متأخرًا عن الأول .

* * *

المذهب الثالث

يستظهر التّوقف فى تعيين ما يعودُ إليه الاسْتِثْنَاءُ لعدم العلم بدلالته اللغوية ، بمعنى أنّه لا يدرِي أنّه حقيقة فى أيّهما ، فى الأخيرة فقط أوفى الكلّ . وذلك أنّه إذا ما بطل التعميم بعودته إلى كلٍّ يقينا ، كما عليه الشافعي ، والتخصيص بعودته إلى الأخيرة يقينًا كما عليه أبو حنيفة ، فكلاهُما يستظهرُ ولا يقطعُ ، فالرُكونُ إلى أيٍّ منهما تحكمٌ لا يليقُ ، والبيان القرآني ، والبيانُ العرَبِيّ يستعمل كلاًّ منهـما ، ولا يُمكِن الحُكم بأنّ أحدَهما حقيقةٌ والآخرَ مجازٌ ، فيجبُ التّوقفُ لا مَحالَةَ ، إلى أن يثبتَ نقلٌ متواترٌ منْ أهل اللغة أنّه حقيقةٌ فِي أحدِهما مجازٌ فِي الآخرِ .

وهذا هو المذهب عند الباقلاني والغزالي ، واختيار الرازيّ .[2]

دعوَى التّوقف إلى ثبوتِ نقلٍ لغويّ متواترٍ لو طبقت مع قضايا البيان فى

(١) ينظر : فواتح الرحموت ٣٣٣/١

(٢) ينظر : المستَصفَى ١٧٧/٢ ، واللمع ، ص٢٣ ، تيسير التحرير ٣٠٢/١

استنباط الأحكام لتعطل كثيرٌ من جهود أهل العلم ، ولما كان للمجتهدين ولأهل التدبّر البياني فضلٌ بالغٌ على غيرِهم ، ولما استحقّ عملُهم أن يكونَ اجتِهادًا ، وأن يكونُوا به ورثةَ النُّبوّة ، إذ لا يبقَى بعد النّقل فضيلةٌ بالغةٌ لمجتهدٍ ، وما قيمةُ القرائنِ ، والمُلابساتِ والمراجعاتِ حينئذ ؟ فالقَوْلُ بالتَّوَقُّفِ مُخالِفٌ لمعهود الْحالِ وَمقتَضى الْعلْمِ .

* * *

المذهب الرابع :

يستظهِر التوقفَ فى تعيين ما يعودُ إليه الاسْتِثْنَاء للاشتراك بين عودِه إلى الأخيرة وإلى الكلِّ ؛ لأنّـه قد وردَ بذلك البيانُ على القطعِ فى بعضِ صوره ، فإذا جاء بغيْر قاطعٍ احتمل أيّهما ، فكان مشتركًا يحتاجُ إلى قرينة تعيّن أحدَ المرجعين ، مثلما يكونُ فى كلمة « العين » ، حيث يردُ في مساقٍ وقرائن تعيّن معنى الجارحة مثلا ، فيُصارُ إليه قطعًا ، وفى مساق وقرائنَ أخرى يعيّن معنى الجاريَة مثلاً فيصارُ إليه ، فإذا وردتْ فى مساق لا يُستطاع القطع بأيٍّ قلنا بالاشتراك والاحتياج إلى قرينة تعيّن .

وذلك ما يتمثل فى هذه القضيةِ ، غير أنَّ الاشتراك هنا من قبيل الاشتراك فى المركبات لا من المفردات ، كما فى الْعَيْنِ وغيرها ، وهو مبنى على القول بوضع المركبات كالمفردات ، وإن اختلفَا فِي نَوْعِ الْوَضْعِ .

وهذا المذهبُ هو المنقول عن الشريف المرتضى (ت : ٤٣٦هـ) [(١)]

---

(١) ينظر : شرح العضد مختصر ابن الحاجب ١٣٩/٢ ، والإبهاج ١٦٣/٢ ، نهاية السُّول ١٠٦/٢ ، وفواتح الرحموت ٣٣٣/١ ، وتيسير الرحموت ٣٠٢/١ ، ومنهاج العقول ١٠٤/٢



أبو حنيفة والشافعيّ متوقفان في الرجوع إلى غير الأخيرة ، أمّا الأخيرة ، فالرجوع إليها مستظهر ، فتعين الأخيرة هو المتيقن به ، لأنه إن كان للأخيرة خاصة فظاهر ، وإنْ كان للكلّ فالأخيرة داخلة ضِمْنا ، فهو راجعٌ للأخيرة على أيِّ حال : انفرادًا أو تضمنا ، ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة ، وكذا فى الاشتراك ، هذا مأْخَذُ القوْلِ بالتَّوقُّفِ وما يترتَّبُ عليْهِ ، فهو قريبٌ مِنْ مذْهبِ أبي حنيفة في الحُكْمِ ، مخالف له في المأخذ .

* * *

المذهب الخامس :

مذهب التفصيل : ويعتمدُ على أنّـه إنْ كان فى الكلام ما يَمنعُ عودَ الاسْتِثْنَاء إلى الجميع فَلِلأخِيرَة ، وإلاَّ فلِلْجَميعِ ، وهذا ما عليْه أكثر الأصوليين .

قرائنُ استظهارِ الرُّجُوع إلى الأخيرة :

يرجع إلى الأخيرة إذا كانت إضرابا عمّا قبلها ، ولم يضمر فيـها شـيء منه ، أو كان ما يمنعُ رجوعُه إلى الجميع لغة وشرعا ، وذلك أنَّ الإضراب إمارة الانتقال عما قبلها والاستقلال لتمام الفائدة والقصد ، وهذا الرَّاجع إلى الأخيرة خاصّة أرْبعةُ أنْحاء :

النَّحْو الأوّل :

أن تختلفَ الجملتان أوالجمل فى النوعِ (من جهة الإنشائية والخبرية) وفى الاسم وفى الحكم ، فإنّ ذلك يمثّل أعلى صُور الإضرابِ والاستقلال ، كقولك : أكرم الطّلاب ، والعاملون حاضرون إلا الصّغار ، فإنّ الاسْتِثْنَاءَ يرجِعُ إلى الأخيرة : لأنَّ المتكلم لمَّا عدل عن الإنشاء إلى الخبر ، وعن الطلاب إلى

العاملين، وعن الأكرم إلى الحضور، كان ذلك عدولاً عن قصة إلى قصّة أخرى، وعن كلامٍ مستقلٍ بنفسه إلى كلام آخر مستقل بنفسه علم أنّه قد استوفى غرضه من الأول؛ لأنّه لا شيءَ أدلّ على استيفاء العرض بالكلام من العدول عنه إلى قصّة أخرى ونوع آخر، وفى رجوع الاسْتِثْنَاءِ إليه نقض للقول بأنّ المتكلم قد استوفى غرضه منه.

وفى هذا القسم ملاحظة للقصْدِ العامّ من الكلام، وأثر اختلاف النوعية للكلام واختلائه من الضمائر التى تقومُ بوظيفة لحمة النسب الغائرِ الدفينِ فى سلالة الكلام، وكثيرًا ما يحتاج إِرْجَاعُ هذه الضمائر إلى أُرومتها إلى ذِي فراسة فِي علم الأنساب البيانية وقليلٌ ما هم.

* * *

النَّحْو الثَّاني:

أن تَتّحد الجملُ أوْالجملتان نوعًا (الإنشائية والخبرية) وتختلفان فى الحكم والاسم مثل: «أكرم الطلاب وازجر العابثين إلا الصغار»: اتحدا نوعا، فكلاهما إنشاء، واختلفا اسما (الطلاب، والعابثين) واختلفا فى الحكم: «أكرم، وازجر»الأول إحسانٌ، والآخر إهانة، فالاسْتِثْنَاء (إلا الصغار) يرجعُ إلى الأخيرة؛ لاستقلال كلّ من الجملتين بنفسه ومُبَايَنَتِه فِي الحكم والاسم، فهو لم ينتقلْ من الأولى إلا وقد تَمَّ غرضه منها، فلو جعل الاسْتِثْنَاء راجعًا إلَيها لم يكنْ قد تَمَّ غرضُه ومقصودُه من الأولى، وهذا القِسم دون الأوّل فِي تحقّق رجوعِ الاستثناء إلى الأخيرة لما بينهما من مشاركة فى النّوع،[1] ولا سيّما أنّه قد يقتضى مقامٌ ما الجمعَ بين حكم الطلاب وحكمِ العابثين، كأنْ يجتمعا فِي مكانٍ أوعملٍ، فاستحقَّ كبارُ الطُّلاب إكرامًا، وكبارُ العابثين زجرًا، فكأنّ

(١) ينظر: المعتمد ١/٢٤٧، الأحكام للآمدي ٢/٤٣٩، وإرشاد الفحول، ص١٥١



مقتضى هذا إرجاع الاسْتِثْنَاء إلى الجميع ، وهذا إذا كان فإنّه لن يدخل فى هذا الضّرب ؛ لأنّـه ضربٌ خاصٌّ بما لم يكنْ معه ما يقطعُ بِشَيْءٍ ، بل يستظهر ، واعتبارالمقام منْ أقوى القرائن القاطعة ، ولاسيّما عند ذوِي البصائر البيانية

* * *

النَّحْو الثَّالِث :

أن تتحدَ الجمل أو الجملتان فى النوع والحكم وتختلفان فى الاسم .

مثل :« أكرم الطلابَ ، وأكرم العاملين إلاَّ الصّغار » فالأشبه أنَّ الاسْتِثْنَاء « إلا الصغار » يرجعُ إلى الأخيرة « أكرم العاملين » ؛ لأنَّ عدولَه عن الكلام الأول بتكرير الحكم المتّحد مع حكم الجمْلَةِ الأولَى ، وكان بملكه عطفه عليه فيقال : « أكرم الطلاب والعاملين إلا الصغار » دلّ على أنه قد استوفَى غرضه من « أكرم الطلاب » وأنّـه يريدُ تخصيصهم باستثناء أحدٍ منهم ، فأضربَ عنه انتقالا واستأنف الحديث بقوله : « وأكرم العاملين » فلو جعلنا « إلا الصغار » راجعًا إلى الجميعِ لكان نقضًا للعدول البادِي من تكرير الحكم .

وهذا القسم أقلّ ظهورا فى رجوع الاسْتِثْنَاء إلى الأخيرة من سابقيه ، لما بين الجملتين فيه من الاتفاق فى وجهين : النوع والحكم .

وهذا القسمُ لَه حُضُورٌ فى البيانِ القرآنِيّ منْ حيثُ الجملتين فى النّوع والحـُكْم ، واختلافهما فى الاسمِ وإنْ لم يكن يعقبهُما استثناءٌ ، ترى ذلك فى قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ (النساء:٥٩)

كرر قوله : «أطيعوا» مع الرسول ﷺ ولم يكرره مع أولى الأمر ، فدلّ على عدم وجوب مراجعة أمر النبي ﷺ على أمرِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ، فتجب طاعتُه فيما يأمرُ به أوْ ينهي عنه .

أمَّا أُولُو الأمْر فليس لهم طاعةٌ مستقلةٌ ، بل تقاسُ أوامرهم ونواهيهم على ما شرعت السماء : قرآنا وسنة .

وإذا كنتُ مُستأنِسًا بالبيان القرآنِيّ هنا على واقع التنظير الفكري لهذا القسم الثالث ، فالواقع التعبيريُّ قد يأتى بتكرار الحكم المتحدِ دون أن يكون القصدُ الإشارة إلى استيفاء القول في الحكم الأول والإضراب عنه ، بل قد يُرمى بذلك إلى إبراز عنصر المغايرة بين الحكمين لا فى جنسه ، بل فى كيفيته أو قدره ومقداره ، فقد يراد بقوله : «أكرم الطلاب وأكرم العاملين» التّنَوّعُ في صورة ونوع وقدرهذا التكريم ، فليس ما يكون مَكرَمَةً لطالب علم هو نفسه مكرمة لعاملٍ ، فلكلٍّ تكرمة تتلاءم مع واقعه ، فلعله أريد الإشارة إلى تلك المغايرة بتكرار الحكم ، مخافةَ أن يُفهم من توحيد العبارة «أكرم الطلاب والعاملين ...» إرادةُ الجمع بينهما فى تكرمة واحدة وقدر ومستوى واحد ، فإنْ كان ذلك مقتضِي التكرير فالأشبهُ أن يكون الاسْتِثْنَاءُ راجعًا إلى الجميع .

* * *

النّحو الرّابع :

أنْ تختلفَ الجُمل أوالجملتان فى الحكم والغرض منه مع اتحادهما فى النوع والاسم الظاهر .

مثل : «سلّم على الطلاب وازجرالطلاب إلا الصغار» اختلفا حكما (التسليم ـ الزجر) غرضُ الأوّل تكريمٌ والآخرُ تأديبٌ ، واتفقا نوعًا (الإنشائية) وفى الاسم الظاهر حيث لم يضمرْ فى الثانية شيئًا مِنَ الأولى ، فلم يقل : «وازجرهم»



فكانت كلُّ جملة مستقلةً عن الأُخرى ؛ لأنّ العدول عن الحكم وإعادة الاسم الظاهر دون الضمير دلَّ على أنـّه قد استوفى غرضه وقصده من الجملة الأولى ، وأنّ الأشبه رجوع الاسْتِثْنَاءِ إلى الأخيرة .

* * *

هذه الأَنْحاءُ الأربعةُ كان فيها دلائلُ تعين على إرجاع الاسْتِثْنَاءِ إلى الجملة الأخيرة ، فالإضراب عن الأولَى « إضراب انتقالي » يَتَبَدَّى فى بناء الجملة الثانية على نحوٍ لا يكونُ إلاَّ لغايةٍ يرادُ الوصولُ إليها : الإضرابُ آيَةٌ على القصد إلى جعل الاسْتِثْنَاءِ راجعًا إلى الأخيرة ، وتكون الواو فى هذه الأنحاء غير عاطفة بل ابتدائية ، أوْ عاطفة قصّةً على قصة ، وهي نمطٌ سائغٌ شائعٌ في بيانِ الْوحْي ، وكان للزّمخشري ، ثم لعمر القزويني «صاحب الكَشف» وللسيد الشريف وغيرهم عظيمُ فضلِ التّنبيه إليه كمسلكٍ من مسالك عطف الجمل المتباينة خبراً وإنشاءً ، وهو واحدٌ من مسلك العطفِ بيْنَهُمَا .

الدّلائلُ المعتمد عليها فى أقسام هذا الضرب فى جعل الاسْتِثْنَاءَ راجعا إلى الأخيرة كلّها دلائلُ نظمية « تَرْكِيبِيّة » ، وهي لنْ تجعلَ الإرجاع إلى الأخيرة قطعيًّا نصيًّا ، بل ظاهريًّا ، ذلك أنَّ المغايرة التركيبية بين الجمل قد تكون إلى غاية بيانيَّة أخرى يقتضيها المقام ويجليها السياق الذي تتصاعد عليه العبارة ، والقرائن التى تكتنفها ، ولذا كان الحكم هنا فى الإرجـاع إلى الأخيرة غير قطعيّ ، فللسياق والقرائن والقصد سلطانٌ قاهر ، تَشْرِقُ حُرِّيَةُ الإبَانَةِ وَتَلَقِّهَا مِنْ الْخُضُوعِ لِسَطْوَتِه الرَّاشِدَةِ .



قرائن استظهار الرجوع إلى الجميع :

يرجع الاسْتِثْنَاءُ إلى الجُمل كلّها إذا لم تكن الأخيرة أوإحدَى الجُمل المتعاقبة إضرابًا عمّا قبلها ، وكان له بما قبلها نوْعُ تَعَلُّق ، وكان مُضْمَرًا فيها شيئا من الأولى أو مما قبلها ، وهذا الضرب على أربعة أنواعٍ :

النوعُ الأول :

أَنْ تَتَّحِدَ الجُمَلُ أَوِ الْجُمْلَتان فى النوع والاسم ، وتختلفَ فى الحكم ذِي الغرضِ الواحدِ ، نحو : «أَكْرِمْ الطُّلابَ ، وسلّم على الطلاب إلا الصغار» .

فإنّه على الرغم من اختلاف الحكمين «أكرم ، سلِّم» فإنَّ الاسْتِثْنَاء يرجعُ إليهما معا لاشتراكهما فى غرضٍ واحدٍ هو الإِعْظام أوالتشجيع . . . ولا يتبادر من العبارة والقصدِ بها إرادةُ الإضرابِ ، وليس العدولُ عن الإضمار إلى الإظهارِ فِي «سلّم على الطلاب» آيةٌ على إرادة الإضرابِ ، فقد يكون لتغايرِ ذوات المسلّم عليهم وذوات المُكرَمين ، فأولئك جماعة وهؤلاء أُخْرَى ، واستثنى من الأولين صغارهم ومن الآخرين صغارهم .

والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث من الضرب الأول «أكْرِمْ الطُّلاب وأكْرِمْ العاملين إلا الصغار» أنّـه فى ذلك القسم الراجع إلى الأخيرة كان الاختلاف فى الاسم (الطلاب ـ العاملون) ، والاختلاف فى هذا القسم الراجع إلى الجميع كان فى الحكم فقط (أكرمْ ـ سلِّم) ، واختلاف الأسماء أَدلّ على الإضراب من اختلاف الحكم ذى الغرض الواحد خبرًا أوْ إنْشَاءً ؛ لأنّ اتِّحادَ الغرضِ يُزهِقُ ظَنَّ الإضرابِ ، ويدفعُ وهْمَه ، وذلك لايخفى ، فكان الرُّجوعُ إلى الجميعِ أظهرَ ، وفي هذا خضوعٌ لسلطانِ المقصودِ الأعظمِ مِنَ الكلامِ ، واعتبارِه الرَّحمَ الجامعةَ عناصرَه فى قبضةِ التَّخصيص بالاستثناءِ العاقِبِ .

* * *

النوعُ الثاني :

أَنْ تَتَّحِدَ الْجُمَلُ أَوِ الْجُمْلَتَانِ نَوْعًا ، ويُضمرُ الاسمُ فى الأخيرةِ من الأولى ويُختلف حكمًا ، سواءٌ اتَّحد الغَرضُ أو اختلفَ ، وذلك نحو : « أكْرم الطلاب وَازْجُرْهُمْ إلاَّ الصِّغَار ».

الظَّاهرُ في مثل هذا رجوعُ الاستثناءِ إلى الجميعِ ؛ لأنّه وإنْ اختلفا حكْمًا وغرضًا إلاَّ أنَّ اشتراكَ المحكومِ عليهم فِي الذَّوات المَدلولِ عليه بالإضْمَارِ فى الأخيرة (ازجرهم) كان آية مبيّنة على أنَّ الآخرين هم السَّابِقون ، بل إنَّ اسْتِعْمالَ الضَّمِيرِ أقوَى من استعمال الاسم الظاهر؛ لأن الاسم الظاهر قد يرادُ به تغاير الذوات الذي يقوي اقتضاء تغاير الأحكام والأغراض فيكون مقتضى التغاير أقوى ، بخلاف الإضمار بأنّه يشير عند أهل البصائر إلى ملاحظة الحقيقة والذات ، ولذلك يفهم من المفارقة بين « محمد كريم » « وهو كريم » فى سياق الحديث عن « محمد » أنّ الثاني « هو كريم » يومئ إلى أنّ الكرم سجية في ذاته ، مُتوَغِّلٌ فى كَيْنُونَتِهِ ، متأصِّل فى واقعه ، وأنّ الأول « محمدٌ كريم » يشيرُ إلى أنّ الكرم صفة من صفاتهِ .

* * *

النّوعُ الثالث :

أنْ تَتَّحِدَ الْجُمَلُ أَوِ الْجُمْلَتَانِ فى النوع ، ويُضْمَرَ حُكْمُ الأُولـى فِى الأَخيرَةِ ، ومَعَ اخْتِلافِ اسْمِ المَحْكُومِ عَلَيْها ، نحو « أكرمْ الطلاب والعاملين إلا الصغار » .
رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا القسم ظاهرًا ظهورًا يجعله مشَارفا تخوم المقطوع برجوعه إلى الجميع ، يفهم من دعوى إضمار الحكم فى الثانية أن ثمَّ حكمين لا حكما واحدًا ، وكأنَّ التقدير : « أكرمْ الطلاب ، وأكرم العاملين إلا الصغار » فيكون هذا النوع ذا علاقة بالقسم الثالث من الضرب الأوَّلِ الذي

استظهر فيه عودة الاسْتِثْنَاءِ إلى الأخيرة ، إلا أنَّ إضمار الحكم هنا أعلى من التوّحد بين حكم الأخيرة وحكم الأولى ، وكادَ يُبَدِّدُ وَهْمَ التّخالف بينهما ، فجعل عودة الاستثناء إلى الجميع أظهر ولم يقطع به قطعا تحسبا وتوخيا لسلطان القرائن الخارجية التى قد تُعْلِي تفرّد الأخيرة بالتَّخصيص بالاستثناء ، على نحو ما رأينا فِي قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾

(النساء:٤٣) .

* * *

النوع الرابع :

أنْ تَتَّحِدَ الْجُمَلُ أَوِ الْجُمْلَتَانِ فى النوع والحكم ، ويَتَّفِقَا فِي الْغَرَضِ من الأحكام المختلفة جنسًا ونوعًا ، ويضمر فى الأخيرة اسم المحكوم عليه المظهر فى الأولى . نحو : «أَكْرِمِ الطلاب ، ولا تقسُ عليهم وأولئك هم الصابرون إلا المهملين»

هذه الجمل اختلفت فى الحكم واختلفت فى النوع (أمر ، نهي ، خبر) واتّحدَتْ فِي الْغَرَضَ الْمَنْصُوب لِهَذِهِ الأَحْكَامِ الْمُخْتَلِفَةِ فى أجناسها وأنواعها وهو الإكْرامِ ، واتَّحدت فى المحكوم عليهم بتلك الأحكام ، حيث دلّ الإضمار فى الأخيرة والثانية عَلَى أنَّ المحكوم عليه منهما هو المحكوم عليه فى الأولى ، فيكونُ هذا النوع داخلاً بِاعْتِبَارِ الاتحاد فى الغرض والاختلاف فى الحكم فى القسم الأول من هـذا الضرب ، ويكون داخلا فى القسم الثاني منه باعتبار إضمار اسم المحكوم عليه فى الثانية والأخيرة ، فكان إرجاعُ الاستثناء إلى الجمل كلها أظهر من إرجاعه فى الثاني والأول ، والثاني أظهر من الأول .

تلك قرائن استظهار عود الاستثناء إلى الأخيرة أوالجميع عند المفصّلين ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ، وأبو الحسين البصرى صاحب المعتمد .[1]

وهذا المذهب أقربُ إلى التحقيق شريطة ألاّ يتخذ قانونًا يكبّل إِمْرَةَ السياق والقرائن والملابسات وسلطان الغاية الدُّنيا والقُصوى من الكلام ، بل يتخذ منارة تهدى إلى ما يراد ، لا تملى ما تريد .

إذا كنتُ قد ولجتُ يَمَّ التنظير الفكرى لهذه المذاهب الخمسة ، فإن لنا بل علينا أن نُبحر فى قماميس التدبر للواقع البيانيّ فى آيات الله ـ سُبْحَانَه وبِحَمْدِهِ ـ ناظرين إلى موقع هذه المذاهب على مدارج بيان الوحي ، فذلك سبار كل تنظير فى عالم البيان .

* * *

(١) ينظر : المعتمد لأبي الحسين ٢٤٦/١ ، والأحكام للآمدي ٢٣٨/٢ ، والاستغناء ، ص٦٥٧ ، وإرشاد الفحول ، ص١٥١

التَّدَبُّرُ البَيانِيُّ لآيَةِ المحاربةِ

يَقُولُ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾

(المائدة: ٣٣، ٣٤)

جاء قوله ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ عقب عدّة أحكام : أنْ يُقَتَّلوا ، أَن يُصَلَّبوا ، أَن تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ ـ أنْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ـ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

إلى أيٍّ يعود التخصيصِ بالاسْتثناء ؟ أو بعبارَة أخرى في أيٍّ يكـون أثر التّوبة ، أَتُسْقِطها جميعًا أم تَسقط بَعضًا دونَ بعضٍ ، وما العيارُ الذي بِهِ يُنتهى إلى تعيـيـن ما تُسْقِطُه التّوبة ، وتعْيين ما لا يكونُ للتّوبَـةِ فِيه أثرٌ ولمَ ؟

أرأيت ؟ أَلَيْسَت أسئلةً في حاقِّ التفكيرِ البيانيّ ودلالة البيان ؟ أَليْس هذا ممّا حقُّه أن يتلبّثَ عِنْدَه البلاغِيُّ من قَبْلِ الأصوليّ ، أَلَيْسَ من حقِّه أن يتساءل :

لِمَ لمْ يأتِ البيانُ القُرْآنيّ قطعيَّ الدّلالة في هذا ، والمقامُ مقامَ سياسَةٍ شرعيّةٍ متعلّقةٍ بأمن الأمة ، واسْتقرار أمور الولايَة العامة فيها ، والتي هي عَمُودِ أَمْنِها مِنْ جِهَةٍ ، وعَمُودُ قُوَّتِها وَعِزَّتِها وَهَيْبَتِها مِنْ أُخْرَى ؟ وَلِمَ جُعِلَ نظمُ الآية مناطَ تسابقِ الفِكْرِ والتَّدَبر ، والأمر حسْمُه في ظاهر النظرِ أوْلى ؟

الأصوليون فى مرجع الاستثناء فى هذا التركيب على اختِلاف فى التعيين : أهو الأحكامُ كلُّها أم بعضها ؟

سياقُ البيان :

جاءت آيَتا الْمُحارَبَةِ فِي سورة «المائدة» وهي أوّلُ ثلاثِ سُوَرٍ اسْتُفْتِحَتْ بِهذا النِّداءِ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ هي سُورةُ المائِدةُ ، وسُورةُ الحُجُراتِ ، وسُورَةُ المُمْتَحِنَةِ ، أُرْدِفَ النِّداءُ في كُلٍّ بِأمْرٍ جَلِيلٍ أَثرُه فِي الأُمَّةِ :

الوفاء بالعقود (المائدة) .

الانتهاء عن التقديم بين يدي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ورسوله ﷺ (الحجرات) .

الانتهاء عن اتخاذ أعْداءِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ والمسْلمين أولياء (الممتحنة) .

ثلاثة كما ترى محقِّقَةٌ طاعَةُ اللهِ جَلَّ جَلَالُهُ فيها حسْن العلاقة بالله عَزَّ وَجَلَّ ثُمّ بالأمة ، ومحققة أمن هذه الأمة في دنْياها وأخراها .

جاءت آيتا المحاربة في مساقِ تبيان عظيمِ ما يقترفه أعداءُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ورسوله ﷺ بعد ما قصَّ ما فعلت يهود من نقضِ ما أخذ عليها من الميثاق وتخلِّيها عن سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ﴿٢١﴾ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾ ۞ وَٱتْلُ

عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (المائدة: ٢٠-٢٧) .

وفي مَسَاقِ تِبيانِ أُصُولِ ما أَقْدَمُوا عَلَيْهِ مِنْ عِصْيانٍ يذْكرُ نبأ ابْنَىْ آدَمَ :

﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ (المائدة:٢٧-٣٠).

ومايترتب على ذلك من تشريعات أحكامٍ ، وتعظيم شأن القتل وإفراطِ قبح عاقبته ، وأنّه مَن قتلَ نفسًا بغير نفسٍ أوأفسد إفسَادًا فى الأرضِ فكأنّما قتل النّاس جميعا ، لما يترتّبُ عليْه من إشاعةِ الرعْبِ والهلعِ بيْن الناسِ ، وهما إذا ما تمكّنا منَ المرءِ فإنّهما بمثابةِ قتْلِه ، فكلّ مجتمعٍ لايأمنُ المرءُ فِيه علَى نفسِه وعرضِه ودينه ، هو مجتمع لايصْلح للحياةِ فِيه ، ومثله المجتمع الذي لا يأمن المرءُ فيه أن يأخذ حقّه من ظالمه ، والباغِي عليْه لفساد في سلطانه ، وقضاتِه ، فهو مجتمع مصيره إلى زوال ، ثم بيّن فى هاتين الآيتين الإفسادَ الذي يوجب القتل ، فليس كلُّ ما يكون فسادا فِي الأرض يوجبُ القتل ، فالغيبةُ والنّميمةُ من عظائمِ المفسداتِ فى الأرض ، وقد تُثمر جريمةَ قتل ، وبرغمٍ من ذلك لا يعاقبُ فاعلها عمدًا بالقتل .

فكان قولُه تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ﴾ تبيانا لقوله ﷻ : ﴿ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ (المائدة:٣٢) في الآية السابقةِ عليْها :

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ

جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ (المائدة: ٣٢)

* * *

التبصّر في البيان :

فى تصدير الآية بقوله « إنّما » إشارةٌ إلى أنَّ ما هو آتٍ من أحكام أمرٌ ينبغى ألاَّ ينازع فيه كما هو الشأن في مقامات استعمال « إنّما » ، فما دخلت (إنّما) عليْه هنا منبثق من معين العدل ، ولذا عبَّر بقولِه « جزاء » الدّال على « الغنَاءِ والكفايةِ من المقابلةِ إنْ خيراً فخيرٌ وإن شراًّ فشرٌّ »[1]

﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ (الرحمن: ٦٠)

﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الشورى: ٤٠) .

وفي التعبير بالّذين يحاربون اللهَ ورسولَه إشارةٌ إلى أنَّ كلَّ من أتى هذه الأفعال كان جزاؤه ما هو آتٍ ، فـ« الذين » من صيغ العموم فلا تفرقة بين أحرارٍ وعبيدٍ ، ورجالٍ ونساءٍ ، ومسلمٍ وذمي ، وفي التعبير بالمضارع « يحاربون » إشارةٌ إلى أنَّ ذلك الحكم باقٍ فِي كلٍّ من أتى هذه الأفعال إلى يوم القيامة ، وإنّه ليس خاصًّا بزمنٍ دون آخر ، فالذين ينعقِون بأنّ عقوبة هذه الآثامِ لا تتلائم مع الواقع الحضاريِّ العصريِّ الرّاهن ، الذي ينظرُ إلى أولئك على أنّهُمْ مرضى يُعانون آثار حرمانٍ أو جهلٍ أو عقوق اجتماعيٍّ . . . إلخ ، ما ينعِقون به بِاسم التّحضُّر والمَدَنّية ، وحُقُوقِ الإنْسَان فهم والحَقُّ قاهرٌ إنّما يريدون إلى حمايةِ أنفسِهم من العقوبة حين يرتكبون تلك الآثامِ والجرائم ، وأكثر القائلين بذلك الدفع إنّما لهم علاقة بمحترفي المحاربة .

---

(١) ينظر : المفردات للراغب : كتاب الجيم

وفي إسناد الفعلِ «يُحاربون» إلى اسم الجلالة على جهة المفعولية لا يكون على سبيل الحقيقة ، فالله ﷻ لا يُحاربُ ولا يُغالبُ ولايُشاقُّ ولا يحادُّ ، فهو القاهرُ ذو الجلال [١].

وهو يحتمل وجهين :

أحدهما : أنّه سمَّى الذين يخرجون ممتنعين مجاهرين بإظهار السلاح وقطع الطريق محاربين لما كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس ومانعه ، فسمُّوا محاربين تشبيهًا لهم بالمحاربين من الناس ، كما في قَولِهِ سبْحانه وتعالَى :

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۖ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾

(الحشر: ٤)

وقوله : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ وَقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (المجادلة: ٥)

ومعنى المشاقة أن يصير كل واحد منهما في شق يباين صاحبه ، ومعنى المحادة أن يصير كل واحد منهما في حد على وجه المفارقة وذلك يستحيل على الله ﷻ ؛ إذ ليس بذي مكان فيشاق أو يحاد أو تجوز عليه المباينة والمفارقة ، ولكنه تشبيه بالمعاديين إذا صار كل واحد منهما في شق وناحية على وجه المباينة ، وذلك منه على وجه المبالغة في إظهار المخالفة والمباينة ، فكذلك قوله تعالى : ﴿ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ ﴾ يحتمل أن يكونوا سموا بذلك تشبيها بمظهري الخلاف على غيرهم ومحاربتهم إياهم من الناس ، وخصت هذه الفرقة بهذه السمة لخروجها ممتنعة بأنفسها لمخالفة أمر الله ﷻ وانتهاك الحريم

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٧٧

وإظهار السلاح ، ولم يسم بذلك كل عاص لله سبحانه وتعالى ؛ إذ ليس بهذه المنزلة في الامتناع وإظهار المغالبة في أخذ الأموال وقطع الطريق .

والآخر : يحتملُ أن يُريد الذين يُحاربُونَ أولياءَ الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، كما قال عز وجل : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ (الأحزاب:٥٧) على معنَى يؤذُون أولياءَ الله جل جلاله .

ويدلُّ على ذلك أنّـهُمْ لَوْ حاربوا رسول اللهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلَّمَ ـ لَكانوا مُرْتدِّين بإظْهَار محاربته صلى الله عليه وسلم .[1]

« وَعَبَّرَ بِنَفْسِهِ الْعَزِيزَةِ سبحانه وتعالى عَنْ أَوْلِيَائِهِ إكْبَارًا لإِذَايَتِهِمْ ، كَمَا عَبَّرَ بِنَفْسِهِ عَنْ الْفُقَرَاءِ فِي قَوْله سبحانه وتعالى : ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ﴾ (البقرة:٢٤٥) لُطْفًا بِهِمْ وَرَحْمَةً لَهُمْ ، وَكَشْفًا لِلْغِطَاءِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ :

« عَبْدِي مَرِضْت فَلَمْ تَعُدْنِي ، وَجُعْت فَلَمْ تُطْعِمْنِي ، وَعَطِشْت فَلَمْ تَسْقِنِي ، فَيَقُولُ : وَكَيْفَ ذَلِكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟ فَيَقُولُ : مَرِضَ عَبْدِي فُلَانٌ ، وَلَوْ عُدْته لَوَجَدْتنِي عِنْدَهُ » .

وَذَلِكَ كُلُّهُ عَلَى الْبَارِي سبحانه وتعالى مُحَالٌ ، وَلَكِنَّهُ كَنَّى بِذَلِكَ عَنْهُ تَشْرِيفًا لَهُ ، كَذَلِكَ فِي مَسْأَلَتِنَا مِثْلُهُ » .[2]

« قال الشافعي : وبهذا القول نقول ، وهو موافق معنى كتاب الله عز وجل ، وذلك أن الحدود إنما نزلت فيمن أسلم ، فأما أهل الشرك ، فلا حدود لهم ، إلا القتل والسبى والجزية »[3]

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٢/٥٧٠

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي المالكي ٢/٧٧

(٣) ينظر : أحكام القرآن للشافعي (جمع البيهقي) ١/٣١٤

وفي ذلك منازعة [1]

قوله : ﴿ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ (المائدة:٣٣) إمَّا أن يكون مجازَ تشبيه : استعارة تبعية في الفعل « يحارب » ، وجعلها استِعارةً مَكْنِيّة قبيح ، [2] وإمَّا أن يكون مجازَ إسْنادٍ ، وقرينتُه في كلٍّ بالنسبة للهِ ﷻ الاستحالة العقلية ، وبالنسبة للرسولِ ﷺ شرعية ، سياقية ؛ إذْ محاربتُه ﷺ كفر ، والآية فى غير المرتدين والكافرين .

والوجهُ الأوَّلُ مِنْ وَجْهَيْ الْمجَازِ فِي الآيَةِ أشْمَلُ وأَكْمَلُ ؛ لأنـه تَشْبِيه الْخارِجِ بالسِّلاحِ المُمتنِع بِه المُجاهِرِ بقطعِ الطَّريق بالمُحاربِ لله ﷻ من النَّاس تعظيمًا للأمر ، سواء كان خروجُه فِي المِصر أوْ خارجه على ما عليه جَمْعٌ من أهلِ التَّحقِيقِ ، ومنهم الأوزاعي ، ومَالك بن أنس ، والليث بن سعد ، وابن لهَيعة ، والشّافعيّ ، والطبريّ ، وخالف هذا أبو حنيفة والثورى وغيرهما [3]

وممَّا يؤازرُ القائلين بالعُمومِ قوله جَلَّ ثَناؤُه : ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ (المائدة:٣٣) ، فمن أخافَ النّاسَ أوْ احْتالَ عليهم بما لا يَدْفَعُون بأيّ سبيلٍ فَقَدْ سَعَى فى الأرضِ فسادًا . [4]

---

(١) من أهلِ الْعِلْمِ من يذهبُ إلى أنّ ذلك خاصٌ بالمشركين ، ومنهم من يخصّه بالمرتد ، وأن الحكم الخاص بالمسلم القاطع للطريق أن يُقام علَيْهِ الحدّ تاب أو لم يتب ، ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٥٧١/٢ ، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٧٨،٧٧/٢ ، والناسخ والمنسوخ للنحاس ، ص١٥٦- تحقيق : شعبان إسماعيل ط . ١٤٠٧م

(٢) في هذا نقضٌ لما ذهب إليه السكاكي من جواز جعل التبعيّة مكنية .

(٣) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٥٨٠/٢

(٤) يقول ابن كثير: الإفساد فِي الأرضِ يُطلقُ على أنواعٍ منَ الشّرّ حتّى قال كثيرٌ من السّلَفِ منهم سعيد بن المسيِّب : إنّ قبضَ الدّراهمِ والدّنانيرِ من الإفسَاد فِي الأرضِ . ينظر : تفسير ابن كثير : ٤٧) وإذا أخذ بهذا فإن من الإفسادِ في الأرض صورًا عديدة تطلع مع طلوعِ =

مَراتِبُ العُقُوبَة :

ذكرتِ الآيةُ أربع عقوبات لمن حارب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ورسوله ﷺ وسعى فى الأرض فسادا : القتل ، والصلب ، وتقطيع الأيدى والأرجل من خلاف ، والنَّفى من الأرض[1] ، ولم تعطف هذه العقوبة « بالواو » أو « الفاء » أو « ثم » ممَّا يدلُّ على الجمع ، بَلْ عُطفت بـ« أوْ » ولهذا الحرف معانٍ عدة ، قد تصلُ إلى اثنى عشر معنى ، ومنْ أبرزِ هذه المعانى التِي يُمكن احْتمالُها فى هذه الآية : التخيير والإباحة والجمع بلا ترتيب ، كمعنى « الواو » ، وهذه المعانى المذكورة لها إنما يفيدها السياق والقرائن .[2]

وعلى ضوء معانى « أوْ » يُمكنُ النَّظر فى تركيب المقصور علَيه جزاءُ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا .

والذي لا يخفَى أنَّ المحاربة والإفساد فى الأرض على مراتب متفاوتة وإنْ

=كلِّ يومٍ صورة ، وما عليك إلا أن تنظرفي حال قومِكَ وما حلّ بهم ، لتعلم المفسدين المحاربينَ لله جَلَّ جَلَالُهُ ولرسوله ﷺ

(١) الشافعيّ على أنّ النفي هوالمطاردة ، ومن أهلِ العلْم من ذهب إلى أن النفي هو الحبس ، وهو أولى في زماننا ، لأنـّه لايتأتى طردهم من ديار الإسلام ، لأن في ذلك خطرًا على الأمة لما سيجدونه من أعداء الإسلامِ احتضانًا لهم ، وتجنيدًا لما فيه إضرارُ الأمّة ، ولا طرْدهم من العُمران ، لأنّ ذلك يعبّدُ الطريق إلى تشكيل عصاباتٍ تفْسِدُ فِي الأرضِ .

(٢) تنظر معانيها في أصول الشّاشي ، ص٢١٣٢ ، واللمع للشيرازي ، ص٣٧ ، وأصول السرخسي ٢١٣/١ ، والأحكام للآمدي ٩٧/١ ، والتلويح ٢٣٢/١ ، وتيسير التحرير ٨٣/٢ ، وكشف الأسرار للنسفي ٣٠٨/١ ، والبحر المحيط للزركشي ٢٧٨/٢-٢٨٥ ، وحاشِية البنانيّ علَى شرحِ جمع الجوامع ٣٣٦/١ ، وحاشية العْطّار عليْه ٤٣٧/٢ ، ومعاني الحروف للرماني ، ص٧٧ ، وشرح المفصّل لابن يعيش ٩٧/٨ ، وهمع الهوامع ١٣٤/٢ ، ومغني اللبيب ٥٩/١،٦٥

جمعها تجريمٌ واحدٌ ، فقد تكونُ اعتداءً على أرواح ، أو أجسادٍ ، أو على أعراضٍ ، أوْ على أموال ، أوْ على طُمأنينة قلبٍ ، أو صوابِ عقلٍ . . . إلخ ، وقد يجتمعُ كلُّها أو بعضُها ، ولا ريبَ في أنَّها تتفاوتُ في مُثيرِها في المحاربِ المفسدِ ، وفي تأثيرها على المُجتمع ، أفينظر إلى هذا التفاوت في تقريرِ العقوبة فلا تكُون (أَوْ) للتخيير ، أمْ يُنظرُ إلى ما يجمعُها مِنْ غايةٍ ووَصْفٍ تجْريميٍّ « محاربة وسعى في الأَرض بالإِفساد » ؟

اختلفتْ وجهاتُ نظرِ أَهْلِ الْعِلْمِ استنادًا إلى دلائلَ عقليَّةٍ ونَقْلِيَّةٍ ، وَأَخْذٍ بِما عَلا رِوايَةً ، وَتَأَطَّدَ دِرايَةً .

* * *

التَّخيير المقيَّد :

ذهب ابنُ عبّاسٍ ، ومجاهدٌ ، وسعيدُ بنُ المسيِّب ، وعمرُ بنُ عبدِ العزيز ، وَالْحسَنُ ، وَالنّخَعِيُّ ، وغيرهم ، وبه أخذ المالكيَّة إلى أنَّ الإمام مخيَّر : يحكمُ بأىّ الأحكامِ الأربعةِ : « القتلِ ـ الصّلبِ ـ القطعِ ـ النَّفْى » على أيِّ فعلٍ مِن أفعال المُحاربة والإِفسادِ : « القتل ، والسرقة ، الإخافة » ، فلَهُ أن يقتلَهم وإن اكتفوا بقطعِ طريق ، ولم يقتلُوا ولم يهتكُوا عرضًا ولَمْ يأخذُوا مالاً ؛ لأنَّ قطعَ الطَّريقِ وَحْدَهُ جرْأةٌ علَى الشّرْعِ وَالسُّلطانِ ، وذلك كافٍ لاستحقاقِ أىِّ عقوبةٍ من الأربع .

يشهد لهذا أنَّ الآية أَتَتْ بحرْفٍ « أوْ » وَهِي للتَّخيير فى العربية وهوَ رأسُ معانيها ، وهُوالمعْنَى الظاهِرُ فى كفارة اليمين :

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٨٩).

وفِي كفارة حلق المحرم المعذور شعره :

﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (البقرة: ١٩٦)

فإنَّه كما يقول النحاس وَغيره لا خلافَ فى أنَّ هذا على التخيير ، وكذا ما اختلفوا فيه (آية المحاربة) مردودٌ إلى ما أجمعوا عليه ، ومردودٌ إلى لغة الذين نزل القرآنُ الكْريمُ بلغتهم وهي تقرر أن التخيير رأس معانى « أو » .[(١)]

والذي ينبغى فِقْهُهُ أنَّ التَّخيير ليس على طلاقته كما قد يُتوهَّم بأن يكونَ لِلسُّلْطَان عقابُ القَتْلِ فى المُحاربة بالنَّفى ، بلِ الحقُّ الفَرْدُ أنَّ التَّخيير فى إيقاعِ عُقُوبَةِ الأَعْلَى على الأَدْنَـى لا عُقُوبةِ الأدْنَـى عَلَى الأعْلَى ، فَلَو قَتَلَ فَلَيْسَ لِلإمامِ أن يترك قتلَه إلى قطعِه فضْلاً عن أن يَتْركَهُ إلى نَفْيِهِ(حَبْسِهِ) ، ولو أخذَ المالَ فليس له أن يتركَ قطعَه إلى نفيِه . بلْ له أن يتركَ قطعَه إلى ما هُوَ أَعْلَى : قتْله فقط أوْ قتله وصلبَه ، أوْقتلَه وصلبَه وقطعَه ذلك هو الأعْلَى عِنْدِي وإلا أدَّى ذَلِكَ إِلَى أَنْ يكونَ القتلُ من المحاربِ دُون القتلِ مِن المسلمِ غيرِ المُحارِب ؛ لأنَّه

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٥٧٤/٢، وتفسير الطبري ١٤٢/٦، وأحكام القرآن لابن العربي ٨٢/٢ ، وتفسير القرطبي ١٥٠/٦ ، وأحكام القرآن للكيا الهراسى ١٣٧/٣ ، ومعاني القرآن للنحاس ٣٠٠/٢ ، والناسخ والمنسوخ للنحاس ، ص١٥٧

ليسَ لِلإمامِ أن يَتركَ القِصاصِ من القاتل عمْدًا بغَيْر مُحاربَةٍ إنْ طالبَ صاحبُ الدَّمِ ، ولَهُ أن يتركَه إنْ عَفَا صاحِبُ الدَّمِ ، بينْما لَيْسَ لِصاحِبِ الدَّمِ أن يعفُو فِى المُحارَبَةِ .

وإذا مَا كانَ مالكٌ وَغيْرُه يَرَى التَّخْيير فى إيقاع عُقوبة الأعلى على الأدنى ردْعًا وَوَزْعًا وكَفًّا ، فإنَّ أبا حنيفةً يُقَيِّدُ التَّخْيير بحالةٍ واحِدةٍ هِيَ حالةُ الْقتْل وَأخذُ المالِ ، فعقُوبَتُه إمَّا القطْعُ ثُمّ الْقَتْلُ ، وإمّا الْقَطْع ثُمّ الصَّلْب ، وإمَّا الصّلب بِغَيْرِ قطْعٍ ، وإمَّا الْقَتْل بِغَيْرِ قطْعٍ وَلا صَلْبٍ ، وغيْر هذه لا خِيَارَ للإمامِ فيها ، بَل القتلُ وحدَه جَزاؤُه القتْلُ والأخْذُ وَحْدَهُ جَزَاؤُه الْقَطْعُ ، والإخَافَةُ وَحْدَها جَزاؤُها النَّفْيُ .

أَبُو حَنيفةَ لا يستمِدُّ التَّخْييرِ مِنْ (أوْ) وَإلاَّ لأَطْلَقَه فى مُعاقبةِ الأدْنَى بِعقوبةِ الأعْلى لِسابقه ، بل استمدَّه مِنْ عَلاقَةِ الْعُقُوبَاتِ بعضِها ببعْضٍ ، وَعلاقتِها بِجرائِمها ، فرأَى أنَّ للإمَامِ إدْخالَ مُوجبِ الْقَطْعِ : «أخذَ المالِ» فِي مُوجِبِ الْقَتْلِ ؛ لأنَّ الثَّانِي أَعَمُّ ، فَلَهُ أن يختارَ ما يُتلاءَمُ مع الظروف المحيطة بالجريمة ، فقد يحتاجُ المجتمعُ إلى رَدْعٍ بِسَطْوةِ الخوفِ ، فَيبلغُ السُّلْطانُ بالعُقوبةِ أعلاها وأقْساها .

* * *

٢- التفصيل :

ذهبَ آخرون إلى التَّفصيل ، بِيْدَ أَنَّهُمْ لم يتفقُوا على صورةٍ واحدةٍ ، بل كانت بينَهم بعضُ مغايرةٍ بلغت سبعًا أعلاها صورتان :

(أ) ذهب الشافعيُّ إلى أنّ العقوبة على ترتيب الجناياتِ «فإن قَتَلُوا وأَخَذُوا المالَ ، قُتلوا وصُلبوا وإن قَتَلُوا ولم يأخذوا مالاً ، قُتلوا ولم يُصْلَبُوا ، وإذا أخذوا المالَ ، ولم يقتلوا ، قُطعت أيديهم وأرجلُهم من خلافٍ ، وإن لم

يقتلوا ولم يأخذوا المالَ ، نُفوا من الأرضِ ، ونَفيُهُمْ أن يطلبوا فينفوا من بلدٍ إلى بلدٍ ، فإذا ظُفِرَ بهم ، أُقيمت عليهم أيُّ هذه الحدودِ» وهُوَ المرْوِيُّ عنِ الحسنِ وقتادةَ ، وأحدُ القولين عن ابن عبَّاسٍ .

وهو مذهب الشّافعي [١]

(ب) وآخرون على أنهم إنْ قَتَلُوا وأَخَذُوا المالَ ، جمع لهم ثلاثُ عقوبات : قطعٌ منْ خِلافٍ ، وقتلٌ ، وصلب .

وإن قَتَلُوا ولم يأخذوا مالاً ، قُتلوا ولم يُصْلَبُوا ، وإذا أخذوا المالَ ، ولم يقتلوا ، قُطعت أيديهم وأرجلُهم من خلافٍ ، وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا المالَ ، نُفوا من الأرضِ .

وهذان المذهبان أعلى مذاهب التفصيل فاكتفيت بهما .

ولعلّهم يَستشْهِدون لذلك بما رواه يزيد بن أبي حبيب أن عبد الملك ابن مروان كتب إلى أنس بن مالك يسأله عن هذه الآية فكتب إليه أنس أن رسول الله ﷺ سأل جبريل عليه السلام عن القضاء في من حارب فنزل جبريل بالعقوبة على ترتيب الجناية .[٢]

---

(١) ينظر : الأم ٢٠٣/٤ ، وأحكام القرآن للشافعي ٣١٣/١
وأحكام القرآن لابن العربي ٨٢/٢ ، والناسخ والمنسوخ للنحّاس ، ص١٥٧ ، بيد أن المرويّ عن ابن عباسٍ جاء من طريقِ الحجاج بن أرطاة عن عطية ، وهما ليسا بذاك عند أهلِ الحديث كما يقولُ النحاس ، الناسخ والمنسوخ ، ص١٥٧ .

(٢) يقولُ الطّبري : «حدثنا به عليّ بن سهل ، قال : ثنا الوليد بن مسلم ، عن ابن لهيعة ، عن يزيد بن أبي حبيب : أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس بن مالك يسأله عن هذه الآية ، فكتب إليه أنس يخبره أن هذه الآية نزلت في أولئك النفر العرنيين ، وهم من بجيلة . قال أنس: فارتدوا عن الإسلام ، وقتلوا الراعي ، وساقوا الإبل ، وأخافوا السبيل ،=

وقد يستَأْنَسُ فى الرغبة فى التفصيل والرغبة عن التخيير بأنَّ التخيير إنما يبدأ فيه بالأخفِّ ، ثُم يُنتقلُ إلى الثَّقيل فالأثْقَلُ ، كما فى كفارة اليمين :

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٨٩)

ومَا فى جزاءِ المحارب بدأَ فيه بالأثْقَلِ وانتهي بالأخفِّ ، فدلَّ على أنَّ جزاءَه مرتَّبٌ على فعلِه ، فمَن قَتل قُتل ، فإنْ زادَ عليه أخْذَ مال زِيدَ على القتلِ صَلْبًا ، أوْ صَلْبًا وَقطْعا ؛ لأنّ الجُرْمَ أفحشُ مِن سابقِه . فإن أَخذ ولم يقتل قطع من خلاف ، وإن أَخافَ نُفِيَ .

وعدل القضاء حاملٌ عَلَى أنْ يكونَ الجزاءُ وفاقًا لا إفراط ولا تفريط ، فلَوْ خُيِّر الإمامُ في مَن أخافَ فقط بين القتل والصَّلب والقطع والنفى ، فأخذَ بالصلب مثلا كان الجزاءُ أكبر من الجناية بكثيرٍ ، وعَلى عكسه إنِ اختار النَّفْيَ جزاءً لمن أخذ المال ، أوْهتَكَ عِرضا ، كان الجزاءُ مِنْ دون الجناية بكثيرٍ ممَّا يدفعُ إلى اقترافِ أعمالِ المحاربة ، وذلك ما يشهده الواقع الحاضر ، حيثُ الجرأةُ على قطعِ الطريق وهتكِ الأعراض لهوان العقوبة فى شرعة المتشدّقين بحقوقِ الإنسان الوضْعِيّةِ .

=وأصابوا الفرْج الحرام . قال أنس : فسأل رسول الله ﷺ جبريل عليه السلام عن القضاء فيمن حارب ، فقال : « من سرق وأخاف السبيل فاقطع يده بسرقته ورِجْلَه بإخافته ، ومن قتل فاقتله ، ومن قتل وأخاف السبيل واستحلّ الفرج الحرام فاصلبه » . ينظر : تفسير الطبري ١٣٢/٦ .

ونَظْمُ الآيَةِ يَهدِي إِلَى أنَّ تخيير الإمام فى معاقبة الأدنى بعقوبة الأعلى خاصّة هو الذي يقتضيه المعنَى الرَّئيس لـ«أَوْ» ، وتَقتضِيه منزلةُ المحاربة وقطْعِ الطَّريق فى عالم الإِجْرام وأثرها فى المجتمع ، فإنّ الإمامَ هو الأقدرُ بما يحوطُه من وسائل استشارة ، وتقدير للأمورِ علَى رصدِ واقعِ مجتمعِه وأُمّتِه ، وَما يُحيطُ بِهِ مِن احترامٍ للشَّرع وَالسُّلطان الْعَادِل أوْ خُروجٍ عليها ، فإذا ما كان مُخيَّرا فى تقْديرِ عُقوبةِ التّعزير حتَّى يصلَ بها إلى النّفى بلِ الْقتلِ، كَما علَيه المحقِّقُون،[1]

فللإمامِ أن يُعاقب الأدنَى بعُقوبةِ الأعْلَى وفقا لمقْتضِياتِ الأحْوال ، وتأطيدًا لِسلطانِ الشَّرع،وَما استَند إلِيْه القائلون بالتّفصيل مِنْ حدِيث أَنَس بن مالِك ﷺ فهو مَوضِع نظرٍ ، فَقَدْ شَكَّ فى صِحَّتِه ابْنُ كثير بقوله « إن صح سنده » [2]

والقولُ بأنّ التخيير إنّما يبْدأُ فِيه بالأخفّ إلى الثّقيلِ فَالأَثقلِ ، قولٌ غيرُ مُسَلَّمٍ عَلَى إطْلاقِهِ ، فالشّافعيّ وهُو مِنَ القائلين بالتّفصيل هنا قال بالتّخيير فى كفّارةِ صيْد المـحْرم الوَارِدَة فى قوْلِ اللهِ ﷻ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ (المائدة:٩٥)

يقول الإمام الشافعي : «احتملَ أن يكونَ جَعلَ لهُ الخيارُ بأن يَفْتَدِيَ بأيِّ ذلك شاء ، ولا يكونُ له أن يخرج مِنْ واحدٍ منها وكان هذا أَظْهَرَ مَعانيه ؛ وأظْهرها الأَوْلَى بالآية .

---

(١) ينظر : الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦٠١/٤ ، والطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة لابن القيم ، ص٢٦٥ ، تحقيق : الفقي ١٣٧٢هـ

(٢) ينظر : تفسير ابن كثير ٥١/٢

وقد يحتملُ أن يكُونَ أَمْرَ بِهَدْيٍ إن وَجَدَه ، فإن لم يجدْهُ ، فطعامٌ ، فإن لم يجدْهُ ، فصوم كما أمر في التمتع ، وكما أمر في الظهار .

والمَعْنى الأولُ أشبههما ؛ وذلك أنَّ رسُولَ الله ﷺ أَمَرَ كَعْبَ بن عُجْرَةَ رضي الله عنه بأن يكفِّر بأيِّ الكفارات شاء في فديةِ الأَذَى ، وجعل الله سبحانه وتعالى إلَى المَوْلَى أن يَفِيءَ ، أو يطلِّق ، وإن احتملَ الوجْهَ الآخَرَ ، فإن قال قائل : فَهَلْ قَالَ ما ذهبْتَ إليه غيرُكَ؟. قيل : نعم . »(1)

فإذا كان التخييرُ فى كفَّارة الصَّيد أوْلى وهِي لمْ تُنسقْ مِنَ الأخفِّ إلى الأثقل ، بل علَى عكسِه ، لم يكُ ما قُرِّرَ من الْتِزَامِ التَّصْعِيدِ فى التّخيير علَى إطْلاقِهِ ، وَفَقَ هَذَا مقتضَى التَّخييرِ أن يُبْدأ بالأعلَى والأَصْعب فى مَا كَانَ عُقوبةً وَجزاءً ، وَإلاَّ لما كان معْنَى لِلتَّخيير ، إذْ كيفَ يُخَيّر فى الانتقالِ مِن الأخفّ إلى الأثقلِ ؟! وإنْ كانت الخفّةُ وَالثّقل ، واليُسرُ والعُسرِمِنَ الأُمورِ النّسبية .

فى هذا المقام تخيير الإمام يَكُونُ بين المعاقبة بما هو على الترتيب وبين معاقبةِ الأدنى بالأعلى ، ولعلّ قوله سبحانه وتعالى مِنْ بعدِه : ﴿ **ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا** ﴾ (المائدة:٣٣) يؤطِّدُ القولَ بالتّخيير فى المعاقبة بالأعْلى ، فهُو أقوى فى تحقيق الخزْيِ لهُم فِي الدُّنْيا .

وقولُه من بعدِه : ﴿ **وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ (المائدة:٣٣) يُفْهمُ منْه أنَّ حدَّ المحاربةِ حِين يُقامُ علَى مُسْتحقة لا يكونُ مُسقِطًا العُقُوبَةَ فى الآخرة ، إنّه زاجِرٌ لا جَابِرٌ .(2)

---

(1) ينظر : الأم ٢/١٦٠

(2) لا يُعارضُ هذا ما جاء في الحديثِ الصحيح الذي رواه البخاريّ من حديث عُبَادَةَ ابْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه وكَانَ شَهِدَ بَدْرًا ، وَهُوَ أَحَدُ النُّقَبَاءِ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ ـ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ =



وَوَصْفُ عذابِ الآخرةِ بأنّـه عظيمٌ يَنْبَغِي أنْ يُفْهَمَ مِقداره على قَـدْرِ واصِـفِـه لا على قَدْرِ الموْصُوفِ بِهِ ، فإذَا ما كان اللهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ جَلَّ جَلَالُهُ يصِفُ عذابَ المحاربِ بأنّـه عظيمٌ ، فإنّ تِبْيانَ هذِه العظمةِ ممَّا لا تُقدِّرُه العقولُ ولا الأوهامُ ، بَل هُو ممَّا تعْجَزُ لُغَتُنَا عَنْ وَصْفِهِ .

الاستثناء فى الآية ومرجعُه :

بعدما بيّن أحكامَ عُقوبةِ المحاربين استثْنَى الّذين تابوا مِن قبل أن يَقدروا عليهم : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٤) وهذا الاستثناءُ مُقيَّدٌ بِقَوْلِـهِ : ﴿ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ﴾ وفى قوله : ﴿ مِن قَبْلِ ﴾ إشارةٌ بذكرِ «مِنْ» إلى أنّه وَإنْ كانتْ التَّوْبَـةُ سَابِقَةً عَلَى الْقُدْرَةِ عَلَيْهِمْ بِزَمَنٍ يَسِيرٍ يُؤخَذ بِها ، ولا تُردُّ عَلَيْهِمْ ؛لأنَّ دخُولَ «مِنْ» عَلَى الظّرْفِ فِيه إشارةٌ إلى عَدَمِ اسْتِغْرَاقِهِ ، فهيَ تَبْعِيضِيّةٌ عِنْدَ جَمْهَرةِ أَهلِ الْعِلْمِ .

=قَالَ وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ «بَايِعُونِى عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا ، وَلاَ تَسْرِقُوا ، وَلاَ تَزْنُوا ، وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ ، وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ ، وَلاَ تَعْصُوا فِى مَعْرُوفٍ ، فَمَنْ وَفَّى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِى الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ ، فَهُوَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ ، وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ» .البخاري كتاب الإيمان .ومسلم : الحدود

ذلك أنّ أفعال المحاربة ليست معاصيَ كتلك التي أشار إليها الحديث الشريف ، لأن المحاربة جرأة على الشرعِ وتحدٍّ لَهُ ، وتمرّدٌ علَى السُّلطان المسْلِم ، واستخفاف بِه ممَّا يُعرِّضُ الأُمّة إلى أن تهوي في المذَلّة ، وفوق هذا الحدُّ لايكون كفارة إلا لمن تابَ ورضِي بحكم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

يُنظر فِي أن إقامة الحدّ على قاطع الطريقِ لا تكون كفارة لذنوبه أحكام القرآن للجصّاص ٥٨٩/٢

وفى نوعِ المسْقَطِ بالتَّوبَةِ خِلافٌ بيْن العُلماء :

(أ) قال الشافعي : « إن تابوا من قبل أن يقدرَ عليهم سقطَ عنهم ما لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من هذِه الحدودِ ، ولَزمهُم ما للنّاس مِن مالٍ أو جَرْحٍ أوْ نفسٍ حتى يكونوا يأخذونه أو يدعونه »[1]

فالاستثناءُ فى هذه الآية عنده لا يرجعُ إلى جميعِ الجُمل ، بل إلى الأخيرة وحدَها : أو ينفوا من الأرض ؛ لأنَّ تلك الجملة تعيِّنُ عقوبةَ الإخافةِ ، وَهِيَ ليستْ حقًّا يتعلَّقُ بمال أوْ جرح أوْ نفسٍ ، فهِيَ إِلَى حقِّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أقربُ .

وَلَمْ يُعُدِ الاسْتِثْنَاءُ هُنَا إِلَى الْجَمِيعِ بِقرِينَةٍ شَرْعِيَّةٍ هِيَ أَنَّ التَّوْبَـةَ لاتُسْقِطُ حُقُوقَ الْعِبَادِ حتّى يَعْفُو صَاحِبُ الْحَقِّ نَفْسُهُ ، وَهِيَ تُسْقِطُ حقَّ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إن قبِلَها ، فالآيةُ لاينطبِقُ عليْهَا مذهبُ الشّافِعيَ فِي إرجاعِ الاسْتِثْناءِ إِلَى جمِيعِ الْجملِ ؛ لأنّـه مقيّدٌ بعدمِ الْقرينةِ النّاصّةِ عَلَى الْمرْجعِ ، وهُنَا كَانتْ الْقَرينة الْهادِيةَ المُعيِّنةَ ، وهوموافِقٌ لِمذْهبِ أَبِي حَنِيفَةِ الْمستْظْهِرِ رُجُوعَهَا إِلَى الأخِيرَةِ إِذَا لَمْ تَكُنْ قَرِينةٌ ، فَكَيْفَ ، والْقَرِينَةُ شاخِصَةٌ .

(ب) ذهب مالكُ بنُ أنسٍ إلى أنَّ الاستثناءَ راجعٌ إلى جميعِ الجُمل الدَّالَّة على حقوق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وحقوقِ الآدمِيِّين ، فهِيَ تَسقطُ بالتَّوبةِ إنْ لَمْ يطالبْ أصحابُ الحقوقِ بهَا ، فإنْ كان بيدِه مالٌ يُعرفُ ، أوْ يُقومّ وَلِيٌّ يَطْلُبُ دَمَهُ ، فَلَهُ أخْذُ المالِ وإنْفَاذُ الْقِصَاصِ مِنْهُ ،[2] فالاسْتثناء حينئذٍ لا يرجعُ إلاَّ إلى الأخيرة وحدَها .

---

(١) ينظر : الأم ٤/٢٠٣

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٢/٨٦



(ج) ذهب اللّيثُ بنُ سعدٍ إلى أنَّ التَّائبَ مِنْ قَبْلِ القُدْرةِ عليه لا يطالبُ بشيْءٍ لا مِن حقوقِ الله عَزَّوَجَلَّ ولا مِن حُقُوقِ الآدمِيِّين ،[1] وعليه عمل جمهرة الصحابة ، وهو ما يعطيه ظاهر الآية .[2]

(د) ومـن أهل الْعلْم من فرّقَ بينَ المحاربِ حين يكونُ كافرًا وحين يكونُ مُسلمًا ، إِن كان كافرًا وتابَ قبلَ أن يقدرَ عليه سقطتْ عنْه كلّ التَّبعاتِ والحقوقِ التي كانت للهِ عَزَّوَجَلَّ أو للعباد ، «فأَمَّا المسلمُ إذا حارب المسلمين أو المُعاهدين وأتَى بعض ما يوجب عليه العقوبة ، فلن تضع توبته عنه عقوبة ذنبه ، بل توبته فيما بينه وبين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وعلى الإمام إقامة الحدّ الذي أوجبه الله عَزَّوَجَلَّ عليه وأخذه بحقوق الناس ، بهذا قال جمعٌ منهم عكرمة والحسن البصريّ ، ومجاهد وقتادة .[3]

يَهْدِي النّظْمُ إِلَى أنّ الاستِثْنَاء يعودُ إلى حَقّ الله عَزَّوَجَلَّ ، المشيرِ إليه قولُه تعالَى : ﴿ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ ، أمَّا حقُّ العبادِ مِنْ مالٍ أوْ نفسٍ أوْ جُرحٍ أوْ عِرْضٍ ، فلا يعُودُ إليه علَى سبيلِ القطْعِ وَالإلْزَامِ ، بَلْ يُندَبُ أصحاب الحقوقِ إِلَى العَفْوِ وَالصّفْح ، فإنّ مَنْهَجَ التَّشْريعِ الإسْلامِيِّ لايقومُ علَى إهْدارِ إرادةِ صاحبِ الحقِّ بلْ يحثُّه على أن يتنازلَ عَنْهُ وَيُغْريهِ بالمقامِ الأسْمَى : مَقَامِ الصَّفْحِ ، وذلك ما يبْدُو مِنْ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٤) فإنَّ ما عليْه النَّظمُ فِيهِ الحَثُّ البالِغُ لأصْحابِ الحقوقِ أن يغفِرُوا

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٨٦/٢
(٢) ينظر : البحر المحيط لأبي حيان ٤٧١/٣ ، وتفسير ابن كثير ٥٢/٢
(٣) ينظر : تفسير الطبري ١٤٢/٦

وَيتركُوا مُطالبة التَّائبين مِن قَبلِ القُدْرةِ عليْهم بما لهُم مِن حُقوقٍ ، وَأنّ مَن فعَل فغفَر وترَك كان جَزاؤهُ مِنْ جِنْسِ عَمَلِهِ ، وَفى هذا إعانةٌ للخارجين علَى الإقبال علَى أبْوابِ التوبَة ، فَيَلِجُونَ ، فسيَسْعَدُ المُجْتَمَعُ وَيَتَحوَّلُون مِن مُحَارِبِينَ لله ﷻ وَرَسُولِهِ ﷺ إلَى مُتَحابِّين فى الله ﷻ ورسوله ﷺ ، وتزدادُ سعادةُ المجتمع حين يشعُر التّائبون أنَّ إخْوانَهُمْ قَدْ غَفَرُوا لَهُمْ مِنْ أنْفُسِهِمْ ، لا مُكْرَهِينَ ، وَهَكَذَا يُعَالِجُ الإسْلامُ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، فَيُحِيلُ الدّاءَ دَواءً ، والشّرَّ خَيْرًا ، والسّيئَةَ حسَنَةً .

* * *

التَّدبُّرُ البَيَانِيّ لآيةِ حدِّ القَذْفِ

يَقُولُ اللهُ جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور: ٤، ٥).

فى هذِه الآية استثناءٌ ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ... ﴾ جاءَ عَقِبَ ثلاثِ جُملٍ وقَعَتْ خبرًا عَن مَوصُول تضمَّن مَعْنَى الشَّرْطِ ، فَصُدِّرَتْ الْجمَلُ بِالْفَاء ، وهَيَ مَسُوقَةٌ لِغَرَضٍ وَاحِدٍ هُوَ تَقْرِيرُ الْحُكْمِ عَلَى الْقَاذِفِ بِغَيْر بَينَةٍ ، ولَكِنّ هذِهِ الْجمَلَ غَيْرُ مُتَّحِدة النَّوْعِ : الأُولَى أمرٌ ، والثَّانِية نَهْيٌ ، والثالثةُ خَبَرٌ ، ورُبِطَتْ الثَّلاثُ بِحرْف الْواوِ ، وأُضْمِر فِي الأَخِيرة ما تقدّمَ .

والعلماءُ متَّفِقُون علَى أمْرين بشأنِ مَرْجِعِ الاسْتِثْناءِ وَيَخْتَلِفُونَ عَلَى شَيْءٍ : مُتَّفِقُونَ عَلَى عَدَمِ رُجُوعِ الاسْتِثْنَاءِ إِلَى الْجُمْلَةِ الأُولَى ؛ لأنَّ الْحدَّ قَدْ وَقَعَ ، فَلا سَبِيلَ إِلَى إسْقَاطِهِ بِالتّوبَةِ حتّى يرْجِعَ الاسْتِثْنَاءُ إِلَيْهِ ، وهمْ متّفِقونَ عَلَى رُجُوعِهِ إِلَى الأَخِيرَةِ .

ويختلِفُون فِي رُجوعِهِ إلى الْجمْلَة الثّانية : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ .

مذهبُ الشَّافعيّ ومالكٍ وأحْمدَ يستظهرُ الرُّجوع إلى الثّانية أيضًا ، ومذهبُ أبي حنيفة يستظهر رُجوعَه إلى الأخيرةِ وحدَها : ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ أيْ أن التوبة ترفعَ عنه وصف الفسوقِ ، وإن بَقِيَ رَدُّ الشّهادة ، فلا تقْبَلُ من بعد التوبة لقوله ﴿ أَبَدًا ﴾ .

ومذْهبُ التّفصيلِ يستظهِرُ رجوعها إلى الثّانيةِ والثّالِثَة ؛ لأنَّ الآيةَ باشْتراكِ الثّلاثِ جُمَلٍ فى الغَرَضِ يجعَلُ لها وجهًا مِنَ وُجُوهِ القِسْمِ الأوّل ممّا يُسْتَظْهَرُ رُجُوعُه إلى الجمِيع ، وبالإضْمار المُتحقّق فِي الأخِيرةِ ممّا تقدَّمها يجعلُ لها وجهًا مِنْ وجُوه القِسْم الثّاني ممَّا يُسْتظْهَرُ رُجُوعُهُ إلى الجميعِ .[1]

والأمرُ بحاجةٍ إلى تدبُّرٍ لخصائصِ تركيبِ الآيةِ ومسْتتبعاتِه فى مساقِها وقرائِنها.

* * *

التبصُّر في البيان :

جاءتْ هذه الآية مبيّنة حكمَ نسبةِ العَفائف إلى الزِّنا مِن بعدِ أن أبانَ حُكم الزَّوانِي ، وكأنَّ بيْن هذه الآية وما قبْلها مقابلةً مِن جهةِ مَن يتعلّقُ به الْحكمُ ، وتناظُرًا مِنْ جهةِ الحكْم نفسِه .

استهلّت الآيةُ بقوله : ﴿ **وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ** ﴾ وهُو عطفٌ على : ﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي** ﴾ وفى هذا العطْف إشارةٌ إلى أنَّ المقصودَ بـ« الّذين » كلٌّ من الذّكور وَالإناثِ ، فهُو مِن صِيغِ العُموم . وكذلك « المُحْصنات » يُراد بِه الذّكور والإناثُ إلاّ أنّه غلَب الذّكور فى جانِب الفاعِل ، والإناث فى جانِب المفعول إشارةً إلى أَنَّ الغالِبَ أن يكونَ القاذفُ ذكرًا والمقذوفُ أنْثَى ، أوْ ما يُقذَف به يرجِع إلى أُنثى كأنْ يقولُ يا ابن الفاعلة . . . فالذّكر أجْرأُ عَلَى أنْ يَرْمِي ، والأُنْثَى قذْفُها هِيَ أوْ إرْجاعُ القَذْف إليْها أشَدُّ .[2]

---

(١) ينظر : البرهان للجويني ٢٦٣/١ ، والاستغناء للقرافيّ ، ص٦٥٨

(٢) قدْ يُقال إنّ قوْلَه « المحصنات » صفة موصوف محذوف تقديره : « الأنفس المحصنات » وهذا يشمل الرجال والإناث ، إلا أنّ هذا بعيد ، وأقربُ منْه ما أشرتُ إليْهِ من التّغليبِ .

ذلك ما غلبَ وشاعَ فإنْ بدا فى مجتمَع عكسُه ، فكانَت النِّساءُ أجرأَ على قذْف الرِّجال بالفاحِشَةِ فِي أنفسِهمْ أو فِي أنفُسِ نِسائِهم ، فذلِك نذيرٌ مِنَ النُّذُرِ النَّاعِقَة بالسَّاحِقَة ، فالمرأة يحجزها الحياءُ عن أن يتحرّكَ لسانُها بكلمة قاذفة رجُلاً أو أُنْثَى .

هكذا يُومِئ اصطفاءُ «الّذين» فى جانبِ القاذف ، وجمع المُؤنّث الصحيح فى جانبِ المقذوفِ مثلَما أوْمَأَ تقديمُ كلمة «الزّانيةِ» علَى كلمة «الزَّانِي» ، بأنـّهُنّ إلى تَيْسِيرِ وُقُوعِه أقربُ ، وَعلَيْه أعْون ، وأنـّه لا يكونُ إلاَّ برضَائِهن .

وقولُه : ﴿ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ﴾ وإنْ كان ظاهرُه لا يُعَيِّنُ المـَرْمِيّ بِه حيثُ حُذِفَ المفعولُ الثَّانِي (الجارّ والمجْرُور) فاحتملَ أن يكونَ المرْمِيّ به حجرًا ، أوسهْما ، أوغيْر ذلك ، لكنّ سياقَ الآيةِ يدلُّ على أنّ المرادَ الرّمْيُ بالزِّنا خاصَّةً ؛ لأنَّـه جاءَ فى سِياق وقرائنَ قاطعةٍ بذلِك ، لا يكونُ غيرُه ، منْها أنـّه سبَق بالحديث عن الزّنا وحُكمِ الزّناة وَعطفَ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ﴾ عليه ، ثُمّ أردَفَه بالحديثِ عَن اللّعان : «رَمْيُ الزّوج امرأتَه بالزّنا» فوقَع بيْن قَرينَتَين قاطِعتين ، ثُمَّ قولُه «المُحْصَنَات» أيْ العفائفُ يدلُّ على أنَّ المُرادَ بالرّمْى هُنا رَمْيٌ بما يجْرحُ هذِه العفّة ، وهُو الزّنا ، ثُم إلْزامُ الرّامِي بالإتْيانِ بأرْبعةِ شُهداءَ ، وَهُو ممَّا يخُصّ القَذْف بالزِّنا فَفِي غيْره يكفِى شاهِدان ، كلُّ هذِه القرائنِ قاطعةٌ بأنَّ المرْميَّ بِه هو الزِّنا لا غيرُه .

وفى عدمِ ذِكْر المَرْمِيِّ به إشارةٌ إلى فداحتِه واستثقالِه على اللسانِ حين يكونُ فى غيْر مستحقّه بِبُرْهان ، فلا تَسْتَخِفُّهُ ، فَتَتَحرَّكُ بِهِ إلاَّ أَلْسِنَة الْفَاسِقِين الّذينَ يُحبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الّذِين آمَنُوا .

وفى التّعبير عنْ الشّتْم بالزّنا بالفِعل يَرْمِى ، إشارةٌ إلى أنَّ أثرَ اللِّسانِ لا يقلُّ عنْ أثرِ السِّنان نِكايَة بلْ هُو أشد وأبقى .

ولك أن تذهب إلى أنّ في الفعلِ يرمى استعارةً تُصوِّرُ لك الحدثَ في صورةٍ بصريّة لا تكادُ تغيبُ عن ناظريك.(١)

وَفى التّعبير عن المقذوفات بالمحصنَات إشارةٌ إلى أعْلى شرائطِ المقذوفِ المُعتبرَةِ : التّحرُّزُ عمَّا قُذِفَ بِه وَعَن دَواعِيه ومَناخِه وأَهْلِيهِ ، بحيثُ يكونُ بينه وبين ذلك حجازٌ منيعٌ فذلِك هُو رَأْسُ الشُّرُوطِ ، ثُمّ يَتْبَعُهُ اشْتِراطُ الْعَقْلِ وَالإسْلامِ.(٢)

وفى هذا الاصطفاء التعبيرى دلالةٌ بالمفهوم على أنَّ من لم يتحرّز عَنِ الزّنا ودوافِعه ومواطِنه ومُخالطة أهلِهِ ، فقدْ عرّضَ نفسَه لأن يُقذف بِه ، وفريضةٌ على المرءِ أن يحمي نفسَه من أن يرمى بذلك قبْل أن يحميها من أنْ تُرْمى بالسنان ،

ولَيْس فِي هذا إهدارٌ لأهلِ الشُّبهات ، فتُباح أعراضُهم ، بلْ فيه حَثٌّ للمرْءِ ألاَّ يجْعلَ نفسَه فى هذا المقامِ الّذي لم يشَأْ أن يجعلَ له حَرَمًا لا يُحامُ حولَه ،

---

(١) الاصطفاء لاسم هذا الفعل يصور أمام عينيك الحدثَ ، فيتحوّل المسْموع منظورًا ، وهو أبقى وأنفذُ أثرًا ، فكأنـّك ترى بعينك ما يتقاذفُ من لسانِ الْقاذفِ ، وهويتساقط على رأسِ المقذُوفِ ، وهو يكادُ يتهاوى تَحتْ ثِقَلِ ما يُقْذَفُ بِه ، وفي الفعل «يرمي» أيْضًا استحضارٌ لِقوّة الحدثِ ، فالرّميُ لايكونُ إلاّ عنْ قوّة منَ الرّامِي ، فإذا ما استحضَرتَ معه صورة أخْرى كانتْ أوْلى : الرَّمْي عَنِ المُحْصَنَات بِالسّنان : ألا إنّ القوّة الرّمي ، فالإسلام يـأمُرنا بأنْ نَرْمي عَن إخْوانِنَا إحْصانًا وحِمايةً ، والشّيطانُ يُغْرِي بِرَمْيِ إخْوانِنا بقذائفِ ألسنتنا ، ثُم إنّك تستحضِرُ بالمُوازَنَة بيْن حالَين : حالِ رامٍ عنْ قَوْمِهِ بسِنانِه إحْصانًا وَوقاية وَحِماية ، ورامٍ إخوانه بلسانِهِ ، هَذا كنانتُه ملآنَةٌ بالرّماحِ والسِّنان ، وهذا قلبُه ملآنٌ بأقبح الكلام .

أمران لا يقف المرء إزاءهما إلا ونفرت نفسه السويّة من أن يرى ذلك الذي ينثر كنانة صدره بما أترعها من سهام كلمه المسمومة.

(٢) ينظر في تفصيل شروط إحصانِ الْمقذوف : أحكام القرآن لابن العربي ٣/٢٨٦

وبهذا لا نَفْهمُ مساواةً بيْن التّحرّز عنْ قذْف أهلِ الشّبهات وَالإقدامِ عليْه فى الإباحةِ وَالاستِحْسَان ، فَالإسْلامُ لا يُسوّى بيْن كفّ اللسان عنْ كُلّ أَحَدٍ ، وَبين مَن تناولَ أهلَ الشُّبهات مِن المسلمين بالتَّجْريح ، وفى ذلِك صيانةٌ للمُسلم مِن الْجَراءَةِ على أعراضِ الآخرين ، وَإنْ كانت غير مَكنونةٍ .

وبهذا الاصطفاءِ يتجلّى شيءٌ مِن سُموّ الهَدْى القُرآنى الذِي يُقابِل بيْن تهاوى أهلِ الشَّهوات فى الدّركِ الأسْفلِ ، وَتسامِى القُرآنِ الكَرِيمِ بأهلِه إلَى ذُرا التُّقَى والإِحْسانِ .

وفى العطفِ بـ« ثم » فى قوله : ﴿ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾ (النور:٤) الدّالة علَى التَّراخِي : الزّمنِى أو الرّتْبى إشارةً إلى جواز تَأخيرِ الإتيان بالشُّهودِ عنْ مجلسِ القذفِ ، وفيه إيذانٌ بأنَّ عدمَ الإتْيان بالشُّهود أَشدُّ وأنكَى أثرًا على القاذِفين ، وَلِذَا كان النَّفى بِلَم « إشارةً إلى أنّه إلَى تحقّقُ الْعجزِ عَن الإتيانِ بهم ، وتقرره » .[1]

وفيه إشارةٌ إلَى أنّه ليْسَ عَلَى الْوالِي أن يمهل القاذفَ طويلاً للإتيان بأربعة شهداء على ما قَذفَ بِه ، بل عَلَيْهِ أن يحدّد لهم أمدًا يُنْتَهَى إِلَيْهَا ، ذلكَ أنَّ « لَمْ » للنفي المقيّد لما في حركة الميم من انقطاعٍ صوتِيّ ، ولو قيل « ثُم لايأتون » لكانَ في امتداد صوتِ « الألف » من « لا » إشارة إلى امتدّاد النفي المُفهم أنّ للوالى أن يُفْسِح للقاذف الأمد في إحضارِ الشُّهود ، وفي امتداد زمنَ الإحضار إضْـرارٌ بالمقذُوفِ ، وحقّ المقذوفِ في البراءة أعلى من حقّ القاذفِ في إثبات ما يقول حجازًا من شيوعِ الْجراءة على قذفِ الآخرينَ .

وفى العِبارة بأرْبعةِ شُهداءَ بتأنيثِ العدَدِ دلالَةٌ عَلَى أنّ الشهود رجالٌ ، فالنّساء لا تُؤخذُ شهادتهنّ في الْحدودِ .

---

(١) ينظر : تفسير أبي السعود ١٥٧/٥

وفى إطْلاق لفظ المعْدُودِ: ﴿ شُهَدَآءَ ﴾ دون تقييد بعدالة كما في قول الله ﷻ:

﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَـٰدَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ (الطلاق: ٢)

ممَّا يُعطى ظاهرهُ أنّه لايُشْترطُ فِي شهادة القَذْفِ عَدالة الشّهودِ ، واختلف الأئمة فى ذلك : ذهب الشافعِيُّ ومالكٌ إلى حملِ المُطلقِ على المُقيّد . يقول الشَّافعي : «عقلْنا عن الله ﷻ ذكْرَ الشهادة في موضَعَيْن من القرآن بالعَدْلِ ، وفي مواضِعَ ، فلم يذكُرِ العَدْلَ ، وكانتِ الشهاداتُ ، وإن افترقَتْ ، تجتمعُ في أنه يُؤْخَذُ بها ـ اكتفينا أنها كلَّها بالعَدْلِ ، ولم نزعم أن الموضِعَ الذي لم يذكر الله ﷻ فيه العدل معفوٌّ عن العدل فيه».

وقال في موضع آخر من الأم : «شرطَ اللَّهُ ﷻ العدلَ في الشهادةِ في موضعينِ وأطلقَ الشهودَ في ثلاثةِ مواضعَ ، فلمَّا كانتْ شهادةً كلُّها ، اكتفينا بشرطِ اللَّهِ ﷻ فيما شرط فيهِ ، واستدللنا على أنَّ ما أطلق منَ الشهاداتِ منْ شاءَ الله ﷻ على مثلِ معنى ما شرطَ» [(١)]

فكأنّه قيل هنا : «ثُمّ لَم يأتُوا بأرْبعةِ شهداءَ ذَوِى عَدْلٍ» وحمل المطلق على المقيد من أُصول الشافعية ، فإذا أتَى القاذِف بأربعةِ شهداء غيْر عدول ،[(٢)] حُدّ القاذِف وَالشُّهود عند الشافعيّةِ وَالمالكيّة لعدم الاعتدادِ بتلك الشّهادة .

---

(١) ينظر : الأم ٢/٢٥٥ ، و ٥/٢٦٦ ، وانظر سنن البيهقي ، كتاب الظهار ٣١٦/١١

(٢) العدلُ عند الشّافعيّ هو العملُ بطاعة الله ـ تعالى ـ ، فمن رأيته عاملا بها كان عدلا ، ومن كان عاملا بخلافها كان خلاف العدل ، ينظر : الرسالة فقرة : ١١٥ ، وإذا ما أخذ بهذا التعريف للعدل رأيت أن غير قليل من صفوة المجتمع العربيّ المعاصر ، ومن يسمون=



وَذهب أبُو حنيفة وأتباعُه إلى أنّه إنْ أتى بأربعةِ شهودٍ فسقَه ، فإنّ الحدَّ يسقطُ عن القاذِف وعَن الشُّهود الْفَسَقَةِ ، ولا يثبتُ القذْفُ علَى المقذوفِ ، وليس معناه أنّ الحنفية لا يشترطون العدالَة في الشهادة ، بل هُم على « اشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوبِ التّوقّفِ فِي خَبَرِ الفاسِقِ بالنّصِّ ،[1] وباعتِبارِ قوله ﷻ ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ (البقرة:٢٨٢) » والفاسِق لا يكونُ مرضِيًّا .

وَوَجْه عَدَم حدِّ الْقاذِفِ إذا أتَى القاذِفُ بأربعةِ شهداء فَسَقَةٍ ، وعَدَم حدِّ الشُّهُودِ الْفَسَقَة ، وعدَم ثُبوتِ القَذْفِ عَلَى الْمَقْذُوفِ أنّهُ قَدْ جُعِلَ شَرْطُ وُجوبِ الحدّ ألاّ يأتي الْقاذِفُ بأربعةِ شُهداء ، وهو قد أتى بهم ، واسم الشهداء يُطلَقُ عَلى مَن أقامَ الشّهادة ، وأُولئك الفسقة قد قامُوا بها ، فارتفع ما يجبُ به الحدّ .

وعدَم حدِّ الشُّهُودِ الْفسَقَة لأنّ الفاسِق إنّما رُدَّتْ شَهادته للتُّهْمَةِ ، فغيرُ جائزٍ إيجابُ الْحدِّ عليْهم بِالشّبهةِ الّتِي ردّت منْ أجلِها شهادتُهُم وعَدَمُ ثُبوتِ القذْفِ عَلى الْمَقْذُوفِ ؛ لأنَّ الْقَذْفَ لا يَثْبُتُ بِمرْدُودٍ بِشُبْهَةٍ ، وإنّما يَثْبُتُ بِيَقِينٍ لحرمَةِ الأعْرَاضِ ، فهي حصِينةٌ . .

وذهب أبو يوسف فيما رواه الحسن بن زياد عنه إلى أنَّ القاذفَ يُحدُّ ، ويدرأُ عَن الشُّهود .[2]

السياقُ والقرائنُ تهدِي إلَى أنّه لمّا كانتِ الآيةُ بسبيل حمايَة الأعراضِ من جرأة العادين عليْها بغيْر يقِينٍ ، وأنَّ الإسْلام يسْعى إلى تأدِيب المُسلمين وإلى

=بالنخب المثقفة ، واللبراليون ، وحماة المجتمع المدني ، وحقوق الإنسان المدنية لا ينطبقُ عليهم ذلك الوصف ، فلا تقبلُ شهادتهم في فقه الشّافعيِّ .

(١) وهو قوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴾ (الحجرات:٦) فتبيّنوا أي توقفوا . ينظر : أصول السرخسيّ ١/٢٧٠

(٢) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٣/٤١٢



عفّة ألسنتهم ، وإنْ أيقنت أعيُنهم وعقولهُم بسلْطان اليَقين ؛ ليعيشَ المجتمعُ الإسلامي في طهارة العقل واللسان ، وذلك لايكونُ إلاّ بتضييق سُبل القَبول لمقالاتِ العادِين والتّشـديد في التّسليم بهـا ردْعًا لهم حتّى لا يكونُ قبولُ كـلّ ما يأتُونَ به مغريًا لهم بالاعتداء والانتهاك ، ولا سيّما في أزمان كثر فيها الاعتداء على الأعراض بالقول ، وكثُر فيها المتحفِّزون للشهادة الظالِمةِ تجارةً باخسةً أوتطوعًا مفسدًا ، فاعتبار عدالةِ الشّهود في هذا أليقُ بالسِّياق وأنسُ به ، وأنفعُ للمجتمعِ ولا سيّما في زماننا هذا .

والله ﷻ نصّ على عدالة الشهودِ في مقام الطلاق والرجعة .

﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ (الطلاق:٢)

وفي مقام وصية المشرف على الموت : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴾ (المائدة:١٠٦)

وهذان مقامان لا يساويان مقام حِمَايَةِ الأعراضِ ، فاعْتبَارُ العدالةِ في هذا المقامِ أشدُّ ، وممّا يُقوِّى اشتراط العدالة قراءةُ أبي زرعة وعبدِ الله بن مسلم بأربعةٍ بالتنوين وهي قراءة فصيحة .[١]

هذه القراءةُ تُومِئُ بقطعِ الإضافة إلى ضرورة تحقيق كمالِ الاتّصاف بحقيقةِ «شهداء» والفاسق لا يتحقق فيه ذلك الوصف ، والآيةُ نفسها قرنتْ بيْن ردّ

---

(١) يُنظَر : الكشاف ، ص٧١٩ ، والبحر المحيط لأبي حيان ٤٣١/٦

شهادةِ القاذفِ الذي لم يأتِ بأربعةِ شهداءَ ردًّا مؤبّدا ، ووصفتْه بالفِسق ، وقدْ يكونُ صادِقًا فيما قَذَفَ بِه ، غَيْرَ أنّه لَم يقْدِر عَلَى الإتيانِ بأربعة شهدَاءَ عدولٍ لتفـرّده برؤية مـا قذف به ، وتيقّنِه منْه ، أو لامتنـاعِ الشّهود عـن الشّهادة لأمـرٍ مـا خوفًا أوْ طمعًا ، كما في زماننا الذي ينكسُ غيرُ قليلٍ عن الشّهادة الصادقة لأسباب عديدةٍ ، فيضيع الحقُّ ويُظلَم بريءٌ ، فعلى الرغمِ من صدق القاذفِ فيما قذَفَ بِهِ ، مع عجزِه عَن الإتيان بالشهود ، فإنّه يعاقب كما سيأتي بالحد ، وإسقاطِ شهادته ، ونعتِه بالفسق ، فالآية نفسها قاطعةٌ في أنّ الْفاسِقِ لا تقبلُ شهادته ، فكيف يؤخذُ في صدرها بما ردّه عجزها ؟

ولعلّ دلالة عجُزَ الآية علَى اشتراط العدالة ، وتصريحها بِرَدِّ شَهَادَةِ الْفاسِقِ أغْنَى عنْ تقييدِ الشّهودِ بالْعدالةِ ، وكأنَّ فِي هذا الإطلاق إيماءً إلى أنّ هذا الوصف لا يطلق على كل من قام للشهادة ، بل لما تحقّقَتْ فيه صفات الشهادة المقبولةِ .

ويمكنُ أن يكونَ قولُه «شهداء» هنا ليس من التأييد بالقولِ ، بل من المشاهدة والرؤية أي أربعة رأوا وشاهدوا ، فأيدوا القاذف بناءً على رؤيتهم ومشاهدتهم لا بناءً على أي أمرٍ آخر ، والمشاهدة بالعين المجردة هي كمال اليقينِ في هذا ، ومن ثَم لا تقبلُ شهادة من عِلم بغير مباشرةِ عينه المجرّدة ، فما يُتّخذُ الآن من أدوات التصويرِ والتسْجيلِ ونحو ذلك لا يعتدُّ بِه فهو عرضة للتزوير المُحكمْ ، ولو أخذ بِه لَمزّقت أعراض . .

وإذا ما كنت مؤازرًا هنا تقييد الشهداء بنعتِ العدَالةِ ،[1] وكنتُ فى آية كفّارة اليمين قدْ آزَرْتُ بَقاءِ المُطْلقِ علَى إطْلاقِهِ : ﴿... أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة:٨٩)

---

(١) منْ شروطِ الْعدالة عدَمُ الْمجاهرَةِ بالمعاصِي أو مؤازرة أهلها ، أو توقيرهم ، والإقبالِ عليْهم ، والانشغالِ بأحوالهم .

« فليس ذلك بالمُتناقِضِ بَلْ هو نُزُولٌ على ما يقضِي به المقامُ ، فقد بَيّنْتُ هنَالِكَ الْفَرقَ بَيْنَ ما يَقْضِي به مقامُ الشّهادات ، وَمقامُ الكفّارات فى مَبْحثِ حَمْلِ المطلق على المقيد .

قوله ﷻ : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ (النور:٤) الفاء هنا مثلُها في : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النور:٢) .

وَذلِك لِتضمّن المبتدإِ فِي كُلٍّ مِنَ « الزَّانِيَة » و« الّذينَ » مَعْنَى الشَّرْط ؛ لأنّ (أَلْ) فِي الزّانِى معنَى (الذَّين) وَفى هذا إيذانٌ بتَرْتِيبِ ثلاثةِ أحْكامٍ علَى القاذِفِ بغير بيّنة مُعْتَبَرَةٍ على وَصْفَيْنِ : الرّمْيُ ، وَعَدَمُ الشُّهُودِ :

الْحُكُمُ الأَوّل : الْجَلَدُ ثَمانين جَلْدَة ، والثَّانِي : ردُّ شَهادَة عَلى التَّأبيدِ ، والثالثُ تَفْسِيقُهُ .

جاءتْ هذه الأحكامُ الثّلاثةُ مرتَّبَة بالفاء على خبرِها ، وجاءتْ معطوفةً بالواو على بعضِها ، وعطفُ الثّاني على الأول بالواو متفِقٌ معَهُ ما يذهبُ إليـه جمهـرةُ البلاغـيين ، فـالأوّل أمـر (فاجلـدوا) والثّـاني نهْـيٌ (لا تقبلُـوا) ، والاتّفـاقُ فـى الإنشائية بيْنهم مَعْنًى وَلَفْظًا جِدُّ جَلِيٍّ .

الْحُكْمُ الأوّل :

﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ (النور:٤) الأمرُ فيه لِوَلِيِّ الأمرِ المنُوط به إقامةُ حُدُودِ اللهِ ﷻ ، بِشَرْطِ أنْ يطْلُبَهُ هَنا صاحبُ الحقِّ على الرّاجح عنْدَ أهلِ العلم ، ومِن ثَمَّ كان له وجهان :

الأوّلُ : أنّـه حـقُّ العبد المقـذوف ، ولذا تتوقفُ إقامتـه على طلبـه ، وذلك مـا عليه مالكٌ والشافعِيّ .[1]

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٣/٢٩٠ ، وأحكام القرآن للكيا الهراسى ٤/٢٧١



والآخر : أنّه حق الله ﷻ ، وهو ما عليه أبو حنيفة تنظيراً له بحدِّ الزنا والسَّرقة وَشُربِ الخمر .[1]

وفى جمع المأمورين بإقامة الحدّ ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ﴾ مع أنّه حقٌّ ولىّ الأمرِ ما يمكن أن يُفهم منه اعتبار مشاهدة طائفة من المؤمنين كحدِّ الزنا ، فإنّ فى هذه المشاهدة مزيدَ ألمٍ بالفضيحة ، وَمزيد إرهابٍ لمن تُسَوّلُ لهم نفوسُهم باعتداء ألسنتِهم على أعراض المسلمين ، ومزيدَ إعلامٍ بأنّ شرع الله ﷻ قائم ، فيطمَئنُ كلُّ مسلم على عرضِه من الانتهاكِ بغيرِ حقٍّ .

وَيُمكن أن يُفهم منه اعتبار إِنابة وليِّ الأمر الْعامّ من يقومُ بِالحدود مقامه ، فكان الجمعُ نظرًا لتعدُّدهم في البلادِ أوْ في البلدِ الواحدِ إذا اتّسع .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٣/٣٩٨ .

الحنفية وإن قالوا بأن الحدُّ حقُّ الله ـ تعالى ـ ، فإنهم يقولون إن المطالبة بِه حق الآدميّ ، فلا يجوز العفو عنه ، ولا يورثُ بخلاف القصاص فهو حق الآدميّ ، ولذا جاز العفو عنه ، واستدلوا على أنّه حق الله ـ تعالى ـ أنّ حد العبد نصف حد الحر في الجلد للقذف ولو كان حق العبد لاستويا ، كما استويا في القصاصِ .

فجمْعٌ من الحنفية : الإمام والصاحبان وزفر على أنّه إذا لم يطالب به المقذوف لا يُحدّ القاذف ، ومثلُه عن الأوزاعي والشافعي ، وذهب ابن أبي ليلي إلى أنّ الإمام عليه إقامة حد القذفِ علَى المقذوف ، وإن لم يطالب المقذوف .

والذي هو أليق بحالِ زماننا أن يقيم الإمام حد القذف على القاذف إذا ثبت عليه ، وإن لم يطالب المقذوف أو عفا ، لأن المقذوف قد يكون ضعيفًا ، والقاذف ذا سطوة ، فلا يطالب المقذوف بحقه خوفًا أو طمعًا في عرضٍ من الدنيا ، فلا يجعل إقامة الحد لمطالبته ، ونحن في زمن يترك الناس حقوقهم عند ذي سلطان أو نعمة خوفًا أو طمعًا ، ففي إقامة حد القذف ، وإن عفا المقذوفُ الضعيفُ ردعٌ للقاذفِ ذي السلطة أوالنعمة ، على نحو ما نراه من بعضِ رجالِ الأموال ، ورجال الشُّرطة فِي زماننا .

ويُمكن أن يُفهمَ مِنْهُ أيضًا أنّ وليّ الأمر الْعَامّ يُمَثِّلُ الأُمّةَ كُلَّهَا ، وأنّه حِينَ يُقِيمُ هُو حدًّا هو حَقّ أحدِ أبناءِ الأمّة ، فعَلَيْهِ أن يُقِيمَه كأنه حقّه هوَ ، فَلا يَتَوانَى ، ولا يَتعَاطَفُ مَعَ الْعادِين .

ويُمكِنُ أن يُفهم أنّ عَلى ولاةِ الْحقِّ أن يُوقنُوا أنّهم بِهذا كأنّهم يُقيمونَه بأنفسِهم ، فلا يظنوا أنّهم لمْ يأخذُوا حقّهم بأيْديهم ، فيُعيّروا بذِلك في بعضِ الْمُجتَمِعاتِ .

وفي قوْلِه سُبْحانَه وَبِحمْدِهِ : ﴿ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً ﴾ تَعيينٌ لمقدار الْحدِّ ، فليسَ لأحدٍ أن يتجاوزه بنقصٍ أو زيادة علَى أنّه الحدُّ ، وهو حدّ القاذِفِ الحُرِّ[1] .

* * *

الحُكْمُ الثّاني :

« ﴿ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗا ﴾ (النور:٤) » وهو ذو خصائص تركيبية نحن بحاجة بالغة إلى تدبرها :

جاء الحكم في صورة النهي « لا تَقْبَلُوا » وهي أدلّ على قوة الطّلب وعدم الترخيص وعدم التفاوت في طاعته وفي تنفيذه من الأمر لَوْ قِيلَ : « ردوا شهادتهم دائمًا » ؛ فالنّهي لا يحتاج إلى قوة « إيجابية » فاعلة ، بل إلى قوة « سلبية » ساكنة ، كما أنّ النّفي الماثل في النهي أقوَى هنا من الإثبات الماثل في الأمر .

---

(١) حدُّ العبدِ نصفه ، يقول البيهقي فِي سننه عنْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرِ بْن رَبِيعَةَ قَالَ : لَقَدْ أَدْرَكْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْخُلَفَاءِ فَلَمْ أَرَهُمْ يَضْرِبُونَ الْمَمْلُوكَ فِى الْقَذْفِ إِلاَّ أَرْبَعِينَ . ينظر : سنن البيهقي ، باب العبد يقذف حرا ٥٠١/١٢ .

ولذا فرّق الأصوليون بين الأمر والنهي بأنّ «مطلق الأمر لا يقتضِي التأبيد، ومطلق النهي يقتضي ذلك، ولهذا صحَّ النظر في الأمر هل يقتضي التّعجيل، ولم يصحّ ذلك في النهي».[1]

كما أنّ مقتضى النّهي هو قُبح المنهِي عِنْدَ النَّاهي، ومقتضَى الأمر هُو حُسن المأمورِ به عنْد الآمِر.[2]

ولا شكّ في أنّ العناية بدفع القبح أعلى وألزمُ من العناية بإيجاد الحسن، ولعلّه بذلك يتجلّى الفرق بين «لاتقبلوا»، و«ردّوا»، مِثلَمًا هُو ظَاهِرٌ بَيْنَ «لاتَتكلّمْ» و«اسْكُتْ».

وجاءت العبارةُ بتقديمِ الضمير وجرّه باللام وتعليقه بمحذوف (لهُم شهادةً) دون قولنا «شهادتِهم»؛ فما عليه النظمُ يُؤذِن بأنَّ قبولَ شهادة الشَّاهد هُو في الوقْت نفسِه شهادةٌ له بالعدالة التي هي من أعلَى ما يحرصُ المسلمُ على الاتِّصاف به، فكان الجزاءُ من جنس العملِ، ويُؤذِن بأنّ ردَّ شهادة الرّامي بغير بيّنةٍ يعود بِخسارتِه عليه خاصّة، حيثُ تُهْدَرُ فيه كرامتُه وقِيمتُه الإنسانِيّة، ويُؤذِن أيْضًا بِتخْصِيصِ الردِّ بشهادتِهم النّاشِئة عنْ أهْلِيّتِهم الثّابتة لهم عنْد الرّمْى، ولِذا تُقْبَلُ شهادةُ الكافِر المحدودِ في القذفِ في حالِ كفرهم إذا شهد بعد إسلامه؛ لأنّها ليْستْ شهادة ناشِئةً عنْ أهلِيّةٍ سابِقة، بلْ عَن أهْلِية حَدَثَتْ لَهُ بَعْدَ إسْلامِهِ، فلا يتناولها الرّدُّ.[3]

وفي التقدِيمِ أيْضًا إبهامٌ ثُم تَفْسِير، وذلِك أَوْقَعُ فِي النّفسِ مِن: «لاتقبَلُوا شَهادَتهم» فهُوَ مِن قَبيلِ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح: ١).[4]

---

(١) ينظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٦٩

(٢) المرجع السابق، وأصول السرخسي ١/٧٩

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود ٦/١٥٨

(٤) ينظر: التلويح ١/٢٢١

وفِيهِ أيضًا تَهْيِئَةٌ لِتَنْكِير كلمةِ «الشّهادة» فتقعُ فِي سياقِ النّهْيِ ، وهُوَ فِي قُوّةِ النّفْيِ ، فتعُمّ ، كمَا عليْه أهْلُ الْعِلْمِ ، فتردُّ شهادَة الْقاذِفِ فِي كلِّ أنواعِ الْعقُودِ ، وذلِك ما يَقْتضِيهِ ظاهِر التّركيبِ ، وما يَقتضِيهِ التأبيد المفهومُ من صِفةِ النهْي كما سَبقتْ الإشارةِ ، والتأبيد المنطوق بِه تأكيدًا لذلك المفهوم ، وما يقتضِيهِ الرّدْعُ لِمنْ بَغَى وَظَلَمَ ، ولاسِيّما حينَ يُستهان بذلك البغْيِ ، فتلُوكه الألسنة ، ويسْتعذب .

وعطف بـ«الواو» دون «الفاء» أوْ «ثُمّ» وهي «واو» عطف كما بَيّنٌ يُؤذِنُ بأنّ هاتين العُقوبتين غيرُ مرتّبةٍ الأُخْرَى علَى الأُولى ، بل مجموعُهما مرتّبٌ على القذف بغيرِ بيّنة دون أن يتوقّف ردُّ الشّهادة على الجَلد .

ووَجْهُ عَدَمِ ترتّبِ ردِّ الشّهادَة عَلَى الْجَلْدِ أنّ ردَّ الشهادة لايتوقّفُ على طلبِ صاحبِ الحقِّ ، كما يتوقّف الجلْد .

وللعلماء في قبول شهادة القاذف العاجز عن البينة كلام ، منهم من ذهب إلى ردّ شهادة القاذفِ العاجز عن البيّنة قبل إقامة الحدّ وبعده ، وعلى ذلك الشافعي والليثُ ، ومن ثَمَّ لا يترتب الثاني على الأوّل ، فالثاني واقعٌ ، وإن لم يقعِ الأوّلُ .

وذهب أبوحنيفة إلى أن شهادته قبل الحدِّ مقبولةٌ ، ويترتب علَى هذا أنّه لا يُوسمُ بالفِسقِ ، ومن ثَمَّ حدَث ترتب الحكم الثاني على الأول ، والثالث على الثاني عنده .

والتّرتِيبُ عندَه وعنْدَ مَن وافقه ليس مأخوذًا من دِلالةِ الواو العاطفةِ الحكم الثاني على الأوّل ، بلْ هذا التّرتِيب آتٍ مِن أمُورٍ أُخْرَى غيْر دِلالة الواو .

الأمرِ الأوّل :

أنّ ردَّ الشّهادات جزْءٌ من الحد عندهم ، فهوَ معطوفٌ عليه بالواو وهي للجمع ، فالحد يسبق الرد .

والأمرِ الثّاني :

أن ظاهر الترتيبِ فى الذكر يوجب الترتيب فى الحكم ، فالحدُّ سابق ذِكْرًا ، فلا يقع ما بعده قبل وقوعه ، وقد علمنا النبيّ ﷺ أن نبدأ بما بدأ الله سبحانه وتعالى به ما لم تقم قرينة على غير ذلك .[1]

والأمرِ الثالثِ :

أن قوله : ﴿ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾ يستوجبُ فيه « ثُم » التراخى ، فمتى أتوا بهم ولو على التراخى عن حال القذف اقتضى أن يكونوا غير فساق بالقذف .

والأمرِ الرابع :

ما رواه البيهقـي في سننه الكبرى مـن حـديث عبيـد الله بـن أبـي حُمَيْدٍ عـن أبـي المَلِيحِ الهُذَلِيِّ قالَ : كتبَ عُمَرُ بنُ الخطابِ إلى أبي موسى الأشعريِّ رضي الله عنهما ، فذَكَرَ الحديثَ ، قالَ فيهِ : « المسلمونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ على بعضٍ ، إلاَّ مجلودٌ في حَد أومُجَرَّبٌ في شهادةِ زُورٍ ، أو ظَنِينٌ في وَلاَءٍ أَوْ قَرَابَةٍ »[2].

وما اعتمد عليه الحنفية تُمكنُ مناقشته :

أمَّا أوّلا :

فإنّه لا يُسلَّم أنَّ الرَّدَّ جُزْءٌ مِن الحَدِّ ؛ لأنَّ حَدَّ الزِّنا لم يضف إليه رد شهادة الزانى ، والزنا أكبرُ من القذف ، فكيف تكون عقوبة الأدنى أكبر من عقوبة الأعلى ؟

---

(١) روى مسلمٌ بسنده من حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ في حجة النبي ﷺ ، وهو طويل منه : « ....ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ : ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:١٥٨) « أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ». فَبَدَأَ بِالصَّفَا .... »

كتاب الحج . من صحيح مسلمٍ ـ باب حجة النبي ﷺ

(٢) ينظر : سنن البيهقي : باب من جرب بشهادة زور لم تقبل شهادته ١٥/٢٢٦

إنْ قيل : ردُّ الشهادة فِي حدِّ الْقَذْف مقابلَ زيادة الجلْد في حدِّ الزنا إلى مئةِ جلدة : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (النور:٢).

قلتُ : لا يكونُ ردُّ الشهادة حياته فى مقابلة زيادة الجلد فى الزنا عشرين جلدة ؛ لأنّـها تكُونُ زيادة طاغِية .

أمّا ثانيا :

فالحنفيّة أنفسُهم رفضوا اعتبار التّرتيب فى الذّكر فى الوضوء موجبًا للتّرتيب فى الحكم ، فَلِمَ كان الرَّفض هنالِك والاعتبارُ هنا ؟ ! .

أمّا ثالثًا :

فالتّراخى المفهوم من « ثم » ليس على امتداده ، بل هو تراخ بقدرِ ما يُستطاع فيه إحْضَارِ الشّهود ، ومن ثَمَّ يحدّد القَاضِي لهم مُدّة للإحضار ، وإلا كان للقاذفِ أن يُؤجلَ إحضار الشهـود إلى مماتِهِ ، فيقع الضّـرَرُ الْبَالِغُ علَى الْمقْذُوفِ . .

أمّا رابعا :

فالاستِدلال على هذا النّحو بالحديث هو فى حقيقة تكلّم بالباقِي بعد الثّنْيَا ، وما بعد أداة الاستثناء مسكوتٌ عنْه لا يُعلم حكمه بأسلوب الاسْتِثْناء ، فالمحْدود في قذفُ لا يُؤخَذُ حُكْمُ قَبُولُ شهادَةِ الْمحْدُودِ من هذا الحديثِ بناءً على أصول الحنفيّة فِي هذا .

ذِلك ما أذْهَبُ إليْهِ فى ما اعْتمدَ عليْه الْحَنَفِيّةُ مِن القول بأنّ القاذِف بغير بيّنة تقبل شهادته قبل الحد .

الحُكْمُ الثالث :

الحُكْم بتفسِيقِ القاذِفِ بغَيْرِ بيِّنة ﴿ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (النور:٤) .[1]

جاء هذا عقب قولِه : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ﴾ و﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ ﴾ مصدَّرا بالواو ، مَبْنِيًّا عَلَى تعريف الطَّرفَيْنِ الْمُكْتَنِفَيْنِ ضَمِير الفَصْل (هُم) ، والتعريفُ وضمير الفصل

---

(١) هذا التركيب ورد في ستة مواضع من القرآن الكريم:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَـٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (آل عمران:٨١-٨٢)

﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (المائدة:٤٧)

﴿ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ ۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (التوبة:٦٧)

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (النور:٤)

﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (النور:٥٥)

﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ (الحشر:١٩)

جاء هذا النظم في سياق نقض ميثاق الله عز وجل ، ورفضِ الحكم بما أنزل سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ، والنفاق ، القذف ، والكفر ونسيان الله ـ جلّ ثناؤه ـ أي نسيان شريعته وذكره. وكل هذا من الكبائر التي أثرها في الأمة أفرادًا وجمعًا جد شديد ، وهذا يبين لك عظيم جريرة القذف ، فليس في تكوين المرءِ ما يحمله على أن يخضع تحت سطوة قذف أعراض العباد ، وثَم معاصٍ في تكوين الإنسان ما قد يضعف العبد أمامها فيقع في المعصية ، أمّا القذف فلا أجدُ في التكوين البشري ما يحمل العبد على التردّي فيه .

منْ طرائِق القصْرِ عَنْدَ جَمْهَرَةِ الْبَلاغِيينَ ، وفي اجْتِمَاعِهِما يَكُونُ القصرِ بالتّعريفِ ، وضمِيرُ الفَصْلِ توكيدٌ لَهُ .

ذلك ما هو فِي متناول يدِ الناشئة من طلاب علم بلاغَةِ العربية .

وَفِي جَعْلِ الْمُبْتَدإِ هنَا اسمَ إشارة للبعيد (أُولئك) إيذانٌ ببعد منزلتهم فى الشّر والفساد ، أى : أولئِك هم المحكومُ عليْهم بالفسق والخروج عن الطاعة وبالتجاوز عن الحدود ، الكاملون فيه ، كأنّـهم هم المستحقون إطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة .

تعريفُ المسند بـ« أل » على معنى أنَّ المشار إليه هو الكاشفُ لوصف الفسق المبين لحقيقة هذا الوصف ، وأنه المجسّد لهذا الوصف ، وهذا الطّريق يتحوّل فيه المسند من كاشفٍ إلى مكشوفٍ ، وكأنّ استجماعَ هذا الوَصف فى الموصوف واكتنازَه فيه بكلّ صورِه وَخصائِصه أَحَالَ الموصوف إلى أن يكون تجسيداً شاخصًا للنّواظر المتطلعة إلى معرفة الصفة .

و هذا أعْلَى مِن جعْلِه على طريق التّخصيص القصرىّ ؛ لأنّ فرقًا شاسعًا بين أن يكون المسندُ إليه مختصًّا بالمسند وأن يكونَ هو هو ، حتّى أنـّك إذا ما أردت معرفة المسند لم يكُنْ بِكَ حاجةٌ إلا أنْ تعرف المسند إليه فقط .

ذلك هو الكافى الشافى .[1]

---

(١) يقول الطبري في تأويل قول الله ـ تعالَى ـ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (البقرة:٥) : « فأخبر أنهم هم أهل الهدى والفلاح خاصة دون غيرهم ، وأن غيرهم هم أهل الضلال والخسار» ينظر : تفسير الطبري ٨٣/١ ، هذا دالٌ على أنّ هذا النظم عند الطبري (ت :٣١٠هـ) دالٌ على معنى الحصر .

أمّا الزّمخشَرِيّ فيقول في تأويل آية البقرة : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ (الحشر:١٩) : « ومعنى التعريف في ﴿ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ : الدلالة على أنّ المتقين هم الناس الذين عنهم بلغك أنهم يفلحون في الآخرة ، كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك ، فاستخبرت من هو؟ فقيل زيد التائب ، أي هو الذي أخبرت بتوبته .

والواو في ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ إما أنْ تكون عاطفةً أو استئنافية ، أو حالِيّة .

إن كانت عاطفة فإمّا أن تكون جملة « أولئك » باقيةً على حالها من الخبرية ، فيكون عطف خبر على إنشاء ، وهو موضع منازعة من جمهرة البلاغيين وبعض النحاة .

وإمّا أن تكون الجملة الخبرية فى تأويل جملةٍ إنشائية ، وذلك ما ذكره الزمخشرى في خاتمة تأويله الآية ، فقد أوّل الجملة بقوله : « فسقوهم » . يقول : « وَالذِي يقتضِيه ظاهِرالآيةِ ونظمُها أن تكونَ الجُمل الثّلاث بمجموعِهنّ جزاءَ الشّرط كأنّه قيل :« ومن قذفَ المحصنات فاجلدوهم وردوا شهادتهم وفسقوهم أى أجمعوا لهم الجلد والرد والتفسيق »[1]

وإن كانت « الواو » استئنافية ،[2] فما بعدها كلامٌ مستأنف غير داخل فى حيز « الذين يرمون » ، كأنّه إخبار بحال الرّامين بعد انقضاء الموصول المتضمن معنى الشرط وما ترتب فى حيزه من الجلد وعدم قبول الشهادة أبدا .[3]

أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم ، وتصوّروا بصورتهم الحقيقية ، فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام ؟ إن زيداً هو هو . ينظر : الكشاف ، ص٤

(١) ينظر : الكشاف ، ص٧٢٠

(٢) الواو الاستئنافية هي الواو الدّاخلة على جملةٍ من الكلام لايراد إشراك ما بعدها في حكم ما قبلها سواءٌ كان حكمًا إعرابيًا أو معنويًا ، وسياق الكلام فيه ما يمنع من اللبس. يُنظَر في واو الاستئناف : مُغنِي اللبيب لابن هشام ٣٣/٢ ، ودلالات التراكيب لشيخنا أبي موسى ، ص٣٢٨- ط . ١٤٠٨هـ

(٣) ظاهرُ كلام الطبري أنّ الواو هنا استئنافية . يقول في تأويلها :« يقول تعالى ذكره: والذين يَشْتُمون العفائف من حرائر المسلمين ، فيرمونهنّ بالزنا ، ثم لم يأتوا على ما رمَوْهن به من ذلك بأربعة شهداء عُدول يشهدون عليهنّ أنهنّ رأوهنّ يفعلن ذلك ، فاجلدوا الذين=

وكأنّ هذا الوجهَ يذهبُ إلى أنَّ هذهِ الجُملة مؤكِّدةٌ حال ما قبلها ، الكاشفَ عنْ حالهم عند الناس : جلد وردّ شهادة ، ومؤسِّسة بيانَ حالهم فِي حُكْم الله عَزَّوَجَلَّ وفى عِلمه ، وفى حُكْم الشَّرع الحاكمِ بالظّاهر ، أمّا فى حُكْمِ الشَّرْعِ فَظاهِرٌ لايَخْفَى ، وأمّا فى حُكم الله ـ تعالى جدُّهُ ـ فإنْ كانُوا كاذِبين فى قذْفِهم فهو ظاهرٌ أيْضًا « وَأمّا وَجْهُهُ إذا كانُوا صادِقين ، فهو أنـّهم هتكُوا ستر المؤمنين ، وَأوقعُوا السَّامِعَ فى الشَـكِّ مِنْ غَيْرِ مَصْلَحَةٍ دِينِيّة بِذَلِك ، والعِـرْضُ ممَّا أمَرَ اللهُ ـ تعالى ـ بِصَـوْنِهِ إذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهَتْكِهِ مَصْلَحَةٌ ، فَكـانُوا فَسَقَـةً غَيْرَ مُمْتَثِلِينَ أَمْـرَهُ عَزَّوَجَلَّ »[1]

وصِياغَة هذه الجملة الدّالة على أنَّ أولئكَ المذْكورين هُم الكاشفون عن حقيقة ما وُصِفوا به ، تكشِفُ عنْ هَوْلِ واقعهم عند الله عَزَّوَجَلَّ ، وَإنْ كانُوا صادِقين وَعجزُوا عَنِ البَيِّنَة ، تَنْفِيراً مِنَ الإقْدامِ عَلَى هَتْكِ الأعْراضِ وَلَوْ صِدْقًا ، فكَيْفَ بِهتكِها كذِبًا وَافتِراءً ؟ ! !

وفى هذِهِ الجُملةِ أيضًا إشارةٌ إلى عَدْلِ الجزاءِ لِـمَنْ رَمَى بِغَيْر بيِّنة ، وَإنْ كان صادِقا عجزَ عنِ اسْتحضارِ البيِّنة ، فإنَّه قدْ يخطُر بالبالِ أنَّ ظاهر الجزاءِ :

=رمَوْهنّ بذلك ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الذين خالفوا أمر الله وخرجوا من طاعته ففسقوا عنها.» ينظر : تفسير الطبري ١٨/٥٩ .
وذكره الزمخشري في تأويله الآية : «جعل قوله : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ (الحشر:١٩) كلاماً مستأنفاً غير داخل في حيز جزاء الشرط ، كأنه حكاية حال الرامين عند الله بعد انقضاء الجملة الشرطية.» ينظر : الكشاف ، ص٧٢٠ .
وقدمه العكبري ، واستظهره أبو حيان : قال : «﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ (الحشر:١٩) ، الظاهر أنه كلام مستأنف غير داخل في حيز الذين يرمون ، كأنه إخبار بحال الرامين بعد انقضاء الموصول المتضمن معنى الشرط ، وما ترتب في خبره من الجلد وعدم قبول الشهادة أبداً.» ينظر : البحر المحيط ٢٣/٣٣٧ ، وكذلك استظهرة ابن عادل في اللباب .

(١) ينظر : روح المعاني للألوسي ١٨/٩٧

«الجلدَ وردَّ الشّهادة» أكبرُ من الجريمةِ ، ولا سيَّما حين يكونُ الرّامى صادِقا فى الحقيقة غير أنّه عجز عن البينة ، لعدم وجودِها أو رفضِها الشهادة ، فألمح بقوله : ﴿ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ إلى أنَّ مقامَهم عندَ الله ـ تعالى ـ أبشَعُ من مقامِهم فِيكم ، إنَّ الجلْدَ وردّ الشّهادة أدنَى عقوبة من الحكم عليهم بأنّهم هم الفاسقون ، وأنّهُمْ الّذين يُجسِّدُونَ حَقِيقَةَ الفِسْقِ بِكلِّ صُوَرِهِ وَمَرَاتِبِهِ .

* * *

مَرجِعُ الاسْتثناءِ فى الآيَةِ .

اشتجرت آراء الأئمة والعلماء في تبيين مرجع الاستثناء في الآية ، ولكل ما يتخذه دليلا إلى ما انتهى إليه نظره في تركيب الآية ونظمها ، فاختلاف وجهات النظرفي نظم الآية له بواعثه ومقتضياته كما له آثاره ونتائجه والتأملُ في حركة النظر لدى أولئك الأئمة يبيّن لك عظيم منهجية نظرهم ، وعظيم إثراء فعلهم لمناهج التفكير البلاغيّ ، فالاعتداد بالسياق ومقاصد الخطاب والتشريع ستراه بيّن الأثر في توجيه حركة النّظر .

[مذهبِ أبي حنيفة]

جعَل أبُو حنيفة «الواو» فى ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ ﴾ عاطفةً على ﴿ ٱجْلِدُوا ﴾ وجعل ردَّ شهادتِه معلقاً باستيفاءِ الحد ، فإذا استُوفِيَ لم تقبلْ شهادتُه أبدًا ، وإنْ تابَ وأصْلَحَ ، وجعل «الواو» فى ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ﴾ استئنافيّة ، غير داخل ما بعدها فى حد القذف (جزاء الشرط) فكان الاستثناء عنده راجعًا إلى الأخيرة وحدَها ، فحقُّ المستثنى على هذا النّصبُ ؛ لأنّه من مُوجب .

ويستْدل الجصّاص على أن الاستثناء مقصور الحكم على ما يليه من زوال سمة الفسق به دون جواز الشهادة بأن حكم الاستثناء فى اللغة رجوعه إلى ما يليه ، ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة ، والدليل عليه قوله سبحانه وتعالى :

﴿ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ (الحجر:٥٩،٦٠)

ولو قال رجلٌ : « لفلانٍ عليَّ عشْرةُ دراهم إلا ثلاثةَ دراهم إلا درهما » كان عليه ثمانية دراهم ، وكانَ الدرهم مستثنى من الثلاثة ، وإذا كان ذلك حكم الاستثناء وجب الاقتصار به على ما يليه » .[١]

وآية القذف صدرها أمرٌ ، وآخرها خبر ، فلا ينتظمها جملة واحدة ، فالواو للاستئناف كيما يدخل معنى الخبر فى لفظ الأمر .[٢]

يستظهر من هذا أنّه إذا ما كانت التوبة لا ترفعُ حكم الجلد عند أكثر أهل العلم ، بل يرفعه عدمُ مطالبة صاحب الحق على الراجح عند الجمهور أو عفوه عنه ، فالتوبة أيضا لا ترفع ردّ الشهادة لما يُنادى به التناظر التعبيرى (الأمر) فى الجلد و(النهي) في الردِّ، ولِمَا يدل عليه التنكير فى كلمة « شهادة » ، وما يناصره ويعليه قوله « أبدا » ، ولِما بين الجلد ورد الشهادة من مناظرة أخرى هي « أن المطالبة بالحدِّ حقٌّ لآدميٍّ ، فكذلك بطلانُ الشهادة حق لآدمى ، ألا ترى أنَّ الشَّهادات إنّما هي حقٌّ للمشهود له ، وبمطالبته يصحّ أداؤها وإقامتها ، كما تصحّ إقامة حـدّ القذف بمطالبة المقذوف ، فوجب أن يكونا سواءً فى أنّ التوبة لا ترفعها ، وأما لزوم الفسق ، فلا حق فيه لأحد ، فكان الاستثناء راجعا إليه مقصورا عليه »[٣]

وينظر أصوليون من الحنفية إلى فساد القول بأنّ الْقِرَانَ في النظم يوجبُ القِرانَ في الحكم ، ويرون الأمرَ ليسَ على إطلاقه بل لذلك ضابِطٌ عندهم :

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٣/٢٧٤
(٢) ينظر : المرجع السابق ٣/٢٧٧
(٣) ينظر : المرجع السابق ٣/٢٧٨



« إنَّ عَطْفَ الجُمْلَةِ عَلَى الجُمْلَةِ فِي اللُّغَةِ لا يُوجِبُ الشَّرِكَةَ ؛ لأَنَّ الأَصْلَ فِي كُلِّ كَلامٍ أَنْ يَسْتَبِدَّ بِنَفْسِهِ وَيَنْفَرِدَ بِحُكْمِهِ لا يُشَارِكُهُ فِيهِ كَلامٌ آخَرُ ، كَقَوْلِكَ : جَاءَنِي زَيْدٌ وَذَهَبَ عَمْرٌو ؛ لأَنَّ فِي إِثْبَاتِ الشَّرِكَةِ جَعْلَ الْكَلامَيْنِ كَلامًا وَاحِدًا ، وَهُوَ خِلافُ الْحَقِيقَةِ ، فَلا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلا عِنْدَ الضَّرُورَةِ ، وَهِيَ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ ، فَإِنَّهَا لَمَّا احْتَاجَتْ إِلَى الْخَبَرِ أَوْجَبَ عَطْفُهَا عَلَى الْكَامِلَةِ الشَّرِكَةَ فِي الْخَبَرِ ضَرُورَةَ الإِفَادَةِ ، وَهَذِهِ الضَّرُورَةُ عُدِمَتْ فِي عَطْفِ الْجُمْلَةِ التَّامَّةِ عَلَى مِثْلِهَا ، فَلَمْ يَثْبُتْ الشَّرِكَةُ ، وَهَذَا ، أَيْ : عَطْفُ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ بِدُونِ الشَّرِكَةِ كَثِيرٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى...(1)

فَإِنْ قِيلَ : قَدْ ثَبَتَ فِي قَوَانِينِ عِلْمِ الْمَعَانِي أَنَّ رِعَايَةَ التَّنَاسُبِ شَرْطٌ فِي عَطْفِ الْجُمَلِ حَتَّى لَوْ قَالَ قَائِلٌ : زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَدَرَجَاتُ الْحَمْلِ ثَلاثُون وَكُمُّ الْخَلِيفَةِ فِي غَايَةِ الطُّولِ وَفِي عَيْنِ الذُّبَابِ جُحُوظٌ وَكَانَ جَالِينُوسُ مَاهِرًا فِي الطِّبِّ وَالْخَتْمُ فِي التَّرَاوِيحِ سُنَّةٌ وَالْقِرْدُ شَبِيهٌ بِالآدَمِيِّ سُجِّلَ عَلَيْهِ بِكَمَالِ السَّخَافَةِ أَوْ عُدَّ مَسْخَرَةً مِنْ الْمَسَاخِرِ ، فَدَلَّ أَنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ .

---

(1) مِثْلُ قَوْله تَعَالَى : ﴿ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ (الشورى:٢٤) .
وَقَوْلُهُ : ﴿ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ ﴾ (الحج:٥)
وَقَوْلُهُ : ﴿ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ۗ وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ﴾ (التوبة:١٥)
وَقَوْلُهُ : ﴿ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ (الأعراف:٢٦)
وَغَيْرُ ذَلِكَ ، فَهَذِهِ جُمَلٌ مُسْتَأْنَفَةٌ لَمْ تُشَارِكْ مَا تَقَدَّمَهَا فِي الإِعْرَابِ ، فَأَنَّى تُشَارِكُهَا فِي الْمَعْنَى وَالْحُكْمِ ...

قُلْنَا لا نُنْكِرُ أَنَّ التَّنَاسُبَ مِنْ مُحَسِّنَاتِ الْكَلامِ ، وَلَكِنَّا نُنْكِرُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ بِهِ ، فَإِنَّهُ مُحْتَمَلٌ ، وَبِالْمُحْتَمَلِ لا يَثْبتُ الْحُكْمُ ، وَهَذَا كَالمَفْهُومِ ، فَإِنَّا لا نُنْكِرُ أَنَّهُ مِنْ مُحْتَمَلاتِ الْكَلامِ ، وَعَلَيْهِ بُنِيَ عِلْمُ الْمَعَانِي ، وَلَكِنَّهُ لا يَصْلُحُ مُثْبِتًا لِلْحكْمِ لأَنَّهُ لا يَثْبُتُ بِالاحْتِمَالِ» .

ومِنَ الْبيّن أنَّ الْمحدُودَ فِي قَذفٍ لا تقبلُ شهادته ، باتفاقِ أهل الْعلمِ تتميمًا للحدِّ عند الحنفيّة ، ولذا لاتقبل شهادة المحدود وإن تاب ، أما قبل إقامة الحدّ فشهادته مقبولة .

وقَوْله جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ﴾ مُتَضَمِّنٌ مَعْنَى الشَّرْطِ وجملة الصلة هي الرمي ، والرمي قد يكون جناية ، وقد يكون حسبة ، فلا يصلح الرمي نفسه لرد الشهادة ، ولذا عطف عليْه ما يوجب الجلد ، وهو العجز عن الإتيان بالبينة ، فشرط الجلد أمران : القذف ، والعجز عن إقامة البينة .

وشرط رد الشهادة ثلاثة : القذف ، والعجز عن الإتيان بالبينة ، وإقامة الحد ، كل ذلك هو الذي يترتب عليْه رد الشهادة ، وإن تاب .

فعطَفُ قَوْله جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾ على : ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ﴾ فَشَارَكَهُ فِي كَوْنِهِ جَزَاءً وَاحِدًا .

فرَدَّ الشَّهَادَةِ مُتَمِّمٌ لِلْحدِّ، وكَانَ يُمكن أَنْ يَكْتَفِيَ بِهِ لأَنَّهُ إِيلامٌ بَاطِنًا كَالْقَذْفِ ، إلا أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ لا يَتَأَلَّمُ بِهِ وَلا يَنْزَجِرُ بِهِ عَنْ الْقَذْفِ فَضَمَّ إِلَيْهِ الإِيلامَ الْحِسِّيَّ لِيَشْمَلَ الزَّاجِرُ الْجَمِيعَ وَيَحْصُلَ الانْزِجَارُ عَامًّا ، وَجُعِلَ الرَّدُّ تَتْمِيمًا لَهُ لِيَكُونَ جَزَاءً وِفَاقًا .

وَأَمَّا قَوْله جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ فَجُمْلَةٌ تَامَّةٌ بِنَفْسِهَا مُنْقَطِعَةٌ عَمَّا تَقَدَّمَهَا ، لأَنَّ مَا تَقَدَّمَهَا جُمْلَتَانِ فِعْلِيَّتَانِ أَمْرٌ بِفِعْلٍ وَنَهْيٌ عَنْ آخَرَ خُوطِبَ بِهِمَا

الأَئِمَّـةُ ، وَهَـذِهِ الْجُمْلَةُ إِخْبَـارٌ عَنْ حَالَةٍ قَائِمَـةٍ بِالْقَـاذِفِينَ وَبَيَـانٌ لِجَرِيمَتِهِمْ ، فَـلا يَصْلُحُ جَزَاءً عَلَى الْقَذْفِ حَتَّى يَكُونَ مُتَمِّمًا لِلْحَدِّ .

وهذه الجملة ليست من الحدّ ، بل هي بيانٌ عن حال القاذفِ ، وأنه هاتكٌ سترًا بغير ما فائدة ، فخرج بفعلِه عن المعهود .

ومنْ ثَمَّ لايصح عطفه على الأول حتى لايشاركه في الحكم ، فبقيت « الواو » استئنافية .

وليس قوله : ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ مذكورًا لتعليل رد الشهادة ، لأنّـه لو كان لعطف بالفاء ، فقيل « فأولئك . . . » فعلِمَ بذلك أنه إخبارٌ بحال لا أنّـه تعليلٌ لحكْمٍ ، فالتوبة النّصُوح رافعة وصفَ الفسوقِ ، لا مكسبةً قبولَ الشّهادة ، فردها مأبّدٌ ما بقي القاذفُ المحدُودُ حيًّا .(1)

تبيّن لك اعتداد الحنفية هنا بالتفكيرالنظمي ، والنظر في دلالات التراكيب ، وهو أمر غالب عليهم في تأويل بيان الوحي ، ممّا يجعلهم جديرين بإفرادهم بدراسة مستقلة .

ولعلّه مما يقوى إرجاعه إلى الأخيرة تحقيق ملاءمة الجزاء للفعل ، فإنَّ أثرَ الجلد مهْما عظمَ ينتهي من بعد فراغه بقليل أوكثير ، ولكن أثر الفعل (القذف) لا ينقطع ، فكان ردّ الشهادة وتأبيده جزاءً وفاقا ، كذلك ألا ترى أنَّ الرَّميَ بالزِّنا فيه محاولةُ إهدارٍ لكرامةٍ وعدالةِ المقذوف دائمًا ، فيبقى معرَّة الدَّهر كلِّه جيلا من بعد جيل ، حيث لا يقتصر أثره على المقذوف وحدَه بلْ علَى فُروعِه كلِّها وأصولِه الحاضرين ، فالنَّاسُ يُعَيِّرُونَ بِسَلَفِهِم ، كما يعيّرون بأُنْفسِهِمْ ، فكان جزاءُ القاذف إهدارَ عدالته وردّ شهادته دائمًا حتى يلقى الله ـ عزّ وعلا ـ ، فتُسقِطُ

(1) ينظر في هذا : كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٢/٢٦١ وما بعدها

التّوبةُ ، والإصلاحُ عقوبةَ الآخرة ، ولأنَّ التّوبةَ حقُّ الله ﷻ فلا يتعدى أثرها عقوبةَ الآخرة ، أما عقوبة الدنيا : « الجلدُ والرَّدُّ » فلا .

وهذه العقوبةُ الدّنيوية تجمع حقّ العبْدِ المقذوف : « الجلد » وحقَّ المجتمع : « الرّدّ » . وكان الرّدُّ حقَّ المجتمع ؛ لأنَّ فيه حمايةً للمجتمع كلِّه من أولئك الْعادين على أعراضِ النَّاس ، حتى يكونَ ما يعقدِه النّاسُ من عقودٍ وعهودٍ قائمًا على أسسٍ صحيحة ليس فيها شهادةُ فاسقٍ عند الله ﷻ مجترئ على أعراضِ النَّاس ، فإنَّ من اجترأ على العِرض كانَ أشدَّ جَرأة على المالِ والأرواحِ ، فالعرضُ أعزُّ وأبقى فى الأجيال .

وكان الحكمُ بالفسقِ حقَّ الله ـ عزّ وعلا ـ وحده الذي يعلمُ مبلغ تحقيق هذا الوصْف ، فليس فسقُ القاذف افتراءً ، كفسقِ القاذف صدقًا مع العجز عن الإتيان بأربعة شهودٍ ، كأن يكونَ قد رأى وحده ، أو معه آخرون فأبَـوا أن يشهدوا ... إلخ ولا يعلم قَدْرَ فِسقِ كلٍّ إلا الله ـ جلّ ثناؤه ـ ، وكذلك لا يعلم مقدار تحقّق صفة المستثنى : « التوبة من بعد القذف والإصلاح » إلاَّ الله ـ عز وعلا ـ ، فالتوبة والإصلاح معا لا يرفعان حقَّ العبد ولا حقَّ المُجتمع ، بل يرفعان حقَّ الله ﷻ إذا ما كانا خالصين له ، وبذلك لا يتحقَّق للقاذف نفعٌ بتوبته وصلاحه فيها وفى عمله إلا عند الله ﷻ ، وفى هذا تنفيرٌ للنّاس من الجرأة على أعراض الناس بالقول فكيف بالفعل ؟ (١)

---

(١) قصر الاستثناء على الأخيرة ، ورد شهادة القاذف قال به أيضًا: شريح ، ويجعل توبته فيما بينه وبين ربّه ـ تعالى ـ ، فالله يقبل توبته إن نصح ، ولايقبل القاضي شهادته أمد حياته ، وكذلك الأمر عند سعيد بن المسيّب ، والحسن ، والأوزاعيّ ، وسعيد بن جبير ، وشُريح ، ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٣/٤٠٢ ، وقدْ يقال : هلاّ استعلىَ هذا حين يشيع في الناس الجراءة على القذف ، ليكون ذلك رادعا لهم ، لكان أحسن إذ تكون العقوبة أنكى=

وتبقى مراجعة :

إذا كانت التوبة قد رفعت عنه صفة الفسق ، فلم يبق فيهم ، فكيف لاتقبل شهادته بعد التوبةِ ، وهو لم يَعُدْ بالتّوبَةِ النّصُوحِ فاسقًا ، ولهذا قال ابن رشد الحفيد : « وكون ارتفاع الفسق مع رد الشهادة أمرٌ غير مناسب في الشرع : أي : خارج عن الأصول ، لأنَّ الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة »[1]

ردُّ الشهادة حقٌّ المجتمعِ كلّه ، ولذا رتب على ثلاثة أشياء : القذفُ والعجز عن البيّنة ، وإقامة الحدّ ، فإذا تحقق الأولان ، ولم يتحقق الثالث لم يحكم بفسقه ، ولم ترد شهادته ، فإذا ما تحققت الثلاثة تبيّن المجتمعُ من تحقق صفةِ الفسقِ فِيه ، وتأتي التوبة وهي أمرٌ بيْنه وبيْن ربه ﷻ ، لا سبيل للمجتمع إلى التّيقن من كماله فيها ، فتبقى شائبة شكٍّ ، فكان قبول الشهادة منْه قبولاً مما في النفوسِ منْهُ شيْءٌ ، فكان وقاية للمجتمع أن تبنى عقوده وأحكامه على ما في نفوسِ الناسِ منْه شيْءٌ ، وبذلك يطْمئن المجتمع أنّ الشاهدين على عقوده ، وأحكامه عدولٌ ، لا تشوب عدالتهم شائبة .

* * *

وهذا الاستثناء ليس من قبيل القصرِ عند جمهرة البلاغيين لاشتِرَاطِهِمْ أن يكون استثناءً مفرَّغًا ، وهو هنا استثناءٌ مُوجب ، وكذلك ليس طريقًا من طرق تخصيصِ العام عند أبي حنيفة ، فَهُوَ لا يقول بالمخصّصات اللفظية غيرِ المستقلة ، بل هو من قبيل بيان التّغيير ، وهو أيضا لا يدلُّ لغةً ـ عند أبي حنيفة ـ على نفْيِ الحكم عن المستثنى : ﴿ ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ ﴾ وإنّما يدلّ على هذا

=ردعًا لغيرهم ، أمّا من تحرّك لسانه عن غفلة أوغضبٍ ، وأيقن صلاحه ، فلعل قبول شهادته فيه ما يؤلف قلبه ، فَيُبْقِهِ في زمرة الصالحين من بعد توبة نصوحٍ .

(١) ينظر : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/٥٦٩.

النّفيِ البراءةُ باعتبار الأصل» ، فالحكم على التائبين المُصلِحين وعدمه مسكوتٌ عنه لغةً ، مدلولٌ على نفيه باعتبارالأصل ، فإذا ورد ما يعارض البراءة الأصليةَ كان المصير إليه لا إليْهَا .

وكلّ هذا من ثمار العقلِ البلاغيّ ناظرًا في علاقات الجمل ، وأثرها في المعنى ، وهو بابٌ من ألطف أبواب فقه بلاغة الخطاب .

* * *

[مذهبُ الشّافِعِيّ]

جعل الشافعي الواو في : ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ ﴾ وقوله : ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ ﴾ عاطفة ، فكانت هذه الثلاث معطوفًا بعضها على بعض مجموعًا بينهما ، فلما عقبت باستثناء كان راجعًا إلى جميعها إلا أنْ يُفرّق بين ذلك خبرٌ هذا ما يقضى به وينادى عليه قول الشّافعيّ : «أمر اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بضربه (أي القاذفِ) ، وأمر أن لا تُقبل شهادته وسماه فاسقا ، ثم استثنى له ، إلا أن يتوب ، والثُّنيا (أيْ الاستثناء) فى سياق الكلام على أول الكلام وآخره فى جميع ما يذهب إليه أهل الفقه ، إلا أن يفرق بين ذلك» .[1]

يُفهمُ مِنْ قَوْلِ الشّافعي : «وسماه فاسقا» أن الجملة الثالثة : ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ «باقية على خبريتها ، وأنّه لايمْنع عطفها على الإنشاء ، وإذا كان الشّافعي قد أرجع الاستثناء إلى الجميع ، فلا ريب فيه أنه لا يرجعُه إلى الجلد ؛ لأنّ التوبة لا تسقط الجلد عنه بل يسقطه عدم مطالبة المقذوف أوعفوه ، بدليل قول الشافعي نفسه : «لم أعلمْ خلافا فى أنَّ ذلك إذا طلبت المقذوفة الحد»[2].

وهذا يتناوله قوله : «إلا أن يفرق بين ذلك خبر» .

(١،٢) ينظر : أحكام القرآن للشافعي ٢/١٣٥



فالاستثناء راجع إلى الرّدّ والتّفسيق فحسب .

هذا هو الظاهر المشهور عن الشافعي ، وقد نسب إليه : أنّه جعل : ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ ﴾ مستأنفا غيرمعطوف على الجملة السابقة ، وأبى أن يكون من تتمة الحدّ ؛ لأنّه لا مناسبة بين الجلد ، وعدم قبول الشهادة ، وجعل الاستثناء مصروفا إليه يجعل من تاب مستثنى من ضمير « لهم » ، ويكون قوله ﷻ : ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ اعتراضًا جاريا مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة ، غير منقطع عما قبله من حيث المعنى ، ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ، ولاتعلق للاستثناء به »[(١)]

وما نسبَ إليه لم أره فيما اطلعت عليه من كتبه ، فإما أن يراد بالاستئناف فى ﴿ وَلَا تَقْبَلُواْ ﴾ الاستئناف النحوى ، وذلك غير ظاهر ، والشافعي من أسسه الأخذ بما يتبادر من ظاهر العبارة إلا إذا صرف عنه صارف قوى ، والكثير الغالب يكون الصارف خبرا .

وإما أن يراد الاستئناف الحكمى لاختلاف حكم الرد عن حكم الجلد ، إذ الجلد لا يمكن التجاوزُ عنه بعد وقوعه ، ولا يمكن التجاوز عنه إذا ما طلبه المقذوف ، بخلاف حكم الرد فإنّه يمكن دفعه ؛ لأنه حكم مستمر ، فترفعه التوبة والإصلاح .

وجعل ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ﴾ جملة اعتراضية ، لا تدفعه قواعد اللغة ، فالاعتراضية تأتى آخر الكلام كما تأتى فى وسطه ، وتأتى مصدرة بالواو كما تأتى بدونها ، وجريانها مَجرى التعليلِ غيرُ مدفوعٍ أيضًا .

ولا يقال إنَّ التَّعليل يكونُ مصدّرا بالفاء لا بالواو « لأنَّ مراده أنَّ ذلك معلوم منه بقرينة السياق كما تقول : « ضربت زيدا ، وهو مهين لى » يفهم منه أن ضربه

(١) ينظر : التلويح ١٠٦/٢ ، روح المعاني للألوسي ١٠٠/١٨

للإهانة ، فلا ينافى كونه للتقرير والتعليل».[1] فالتعليل إفادته عرضية لا نَظْميّةٌ . والفصلُ بما بين المستثْنى والمستثنى منه لا تدفعُه قواعدُ العربية ؛ لأنَّ الاعتراضيّة تقعُ بين ما هُو أشدّ اتصالاً وتواليا من المستثنى والمستثنى منه ،[2] فالاستثناء على هذا المنسوب للشافعي لا يكون إلا مِن الجملة الثانية ، ولا تعلُّق له بالثالثة ، غيرَ أنَّ الأظهرَ الأشهرَ هو الرّأى المنقول أوّلاً عن الشافعي الذّاهب إلى رجوعه إلى الثانية والثالثة ، وقد انتصر له الرازى فى كتابه المناقب .[3]

والرجوع إليهما معًا نسبَ إلى أحمد ، فقد قيل له : قوله ﷺ : «لا يؤم الرجل في أهله ولايجلس على تكرمته إلا بإذنه» : قال : «أرجو أن يكون الاستثناء على كله» .[4]

وقد استصوب الطبري إرجاع الاستثناء إلى رد الشهادة والتفسيقِ معًا . قال : «والصواب من القول في ذلك عندنا : أن الاستثناء من المعنيين جميعا ، أعني من قوله : وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدا ، ومن قوله : وَأُولَئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ ، وذلك أنه لا خلاف بين الجميع أن ذلك كذلك إذا لم يحدّ في القذف حتى تاب ، إما بأن يرفع إلى السلطان بعفو المقذوفة عنه ، وإما بأن ماتت قبل المطالبة بحدّها ولم يكن لها طالب يطلب بحدّها . فإذا كان ذلك كذلك وحدثت منه توبة صحت له بها العدالة .

فإذا كان من الجميع إجماعا ، ولم يكن الله سبحانه وتعالى ذكره شرط في كتابه أن لا تقبل شهادته أبدا بعد الحدّ في رميه ، بل نهى عن قبول شهادته في الحال التي

---

(١) ينظر : حاشية الشهاب على البيضاوي ٦/٣٦٠

(٢) ينظر في هذا : همع الهوامع ١/٢٤٧

(٣) ينظر : مناقب الشافعي للرازي ، ص٢٠٦ ، تحقيق : السّقا ، ط . ١٤٠٦هـ

(٤) ينظر : العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ٢/٢٧٦ .

أوجب عليه فيها الحدّ وسماه فيها فاسقا ، كان معلوما بذلك أنّ إقامة الحدّ عليه في رميه ، لا تحدث في شهادته مع التوبة من ذنبه ، ما لم يكن حادثا فيها قبل إقامته عليه ، بل توبته بعد إقامة الحدّ عليه من ذنبه أحرى أن تكون شهادته معها أجوز منها قبل إقامته عليه ، لأن الحدّ يزيد المحدود عليه تطهيرا من جُرمه الذي استحقّ عليه الحدّ»[1]

* * *

شرائط القول برجوع الاستثناء إلى الجميع

القائلون بأن الاستثناء يعود إلى كافة الجمل التي تسبقه لايقولون بذلك على طلاقته ، بل لذلك ضوابط وشرائط ، ولذلك لاتجدهم يقولون في آية حد القذف برجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى ، فالتوبة لا تسقط الحد إن طالب به صاحبه . فالذي يسقطه هو عفو صاحبه .

هنالك شروط وضوابط منها :

(أ) علاقة الجمل ببعضها : أن تكون الجمل متعاطفة ليتحقق الاشتراك فيما بينها ، ومنهم من يخص العطف بالواو ، فإن كان بغيرها فلا يعود إلى الجميع عن بعضهم ، وتوقف بعضهم فيما لم يعطف ونظر ، فإن كانت الثانية تأكيداً للأُولى أو بيانا لها أي بينهما كمال اتصال عند البلاغيين فإنه يجعل ذلك بمثابة العطف .

ويترتبُ على هذا شرطٌ آخرُ هو أن يكونَ بين الجملِ المتعاطفة تناسب معنـوي ، فمجردُ العطف الشَّكليِّ لا يكفي : والتناسب هنا أَهُو تناسبٌ في نسبة الكلام خبرية أو إنشائية أم تناسبٌ في الغرض ، الذي أستظهره وأستقويه أن

(١) ينظر : تفسير الطبري ٢٩٩/٩ ، ط . دار الغد العربي بالقاهرة

يكون التناسب في الغرض لا في نسبة الكلام خبرية وإنشائية ، فاختلاف النسبة غير مانع من العطف عند جمع من أهل العلم .

(ب) ألاَّ يفصل بين الجمل بفاصل طويل ، فإن فصل عاد للأخيرة ؛ لأن طول الفصل مشعرٌ بقطع الأخيرة عما قبلها إلا أن يكون الفصل بيانا للأولى أو توكيدا لها ، فكأنه لافصل .

(ت) أن تصلح كل واحدة أن يعود الاستثناء إليها إن انفردت ، والصلاحية هنا صلاحية معنوية ولفظية ، فإذا صلح لبعضٍ دون بعضٍ كان ذلك قرينة على عدم عوده إلى ما لا يصلح له عند الانفراد ، وهذا ما تراه في قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾

(النساء:٩٢)

فقوله : ﴿ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ لا يعود إلى قوله : ﴿ فَتَحْرِيرُ ﴾ بل إلى قَوْلِهِ : ﴿ وَدِيَةٌ ﴾ لأن التحرير حق اللهِ سبحانه وتعالى وليس لأهل القتيل أن يسقطوا حق الله ـ تعالى ـ .

وكذلك ما في آية حد القذف فالاستثناءُ لايصلح عوده لجملة الحد ؛ لأن التوبة لا تسقط الحدَّ ، فيبقي الأمر بين ردِّ الشهادةِ والتفسيق .

ومثال عدم صلاحيته لفظا قولنا : أكرم القانتاتِ وأحسن إلى الفائزين إلا الثرثارين ، فالظاهر عوده إلى الأخيرة وحدها لما يدل عليه جمع التذكير إلا أن يكون القصد إلى التغليب

* * *

(مذهبُ المفصِّلين)

ذهبُ جماعةٌ من أهل العِلْم إلى التفصِيل وفقًا لحال الجمل التي يعقبها الاستثناءِ ، وموقعها من السياق والغرضِ ، واتفاق الجمل في الحكم ، وفي المحكوم عليه بل في اتفاق الحكم مع تكراره ، ونحو ذلك ، فكل ذلك له أثرُه في القول بما يعود عليه الاستثناء قطعًا أو احتمالا :

إذا كانت الجملة الثانية منقطعةً عن الأولى حكمًا أومحكومًا عليه نحو : أكرم العلماء وجاء التجار إلا الشباب ، فالاستثناءُ من حكم المجيء وحده ، وذلك لاختلاف الحكم ، نحو : أحسن إلى بني تميم ، والأفاضل هم قومك إلا أهل البدعة ، فالإحسان يرجع لبني تميم جميعًا ، والاستثناء مقصور على الجملة الثانية ، وهي أن أهل البدعة ليسوا من الأفاضلِ ، فالجملتان اختلفتا حكما ومحكومًا عليْهِ ، وجاء الاستثناءُ عقيبَ الثانية ، فخُصَّ بِها ، وكانت الواو اسْتئنافيّة غير جامعةٍ بين الجملتين .

إذا كانت الثانية غيرَ مضمرٍ فيها شيءٌ من الأولى ، فالاستثناء يرجع إلى الثانية ، فإن أضمر فيها شيءٌ من الأولى ولم يكن هنالك انقطاعٌ في الغرض والسياقِ والحكم والمحكوم عليه ، فهو راجع إلى الجميع : نحو : أكْسُ الفقراء وأطعمهم واحمهم وانصرهم إلا الفسقة ، فهذا الاستثناء راجعٌ إلى الأحكامِ الأربعةِ : الكُسوةِ والإطْعامِ والحمايةِ والنَّصر ؛ لأنَّ في كلِّ جمُلة ما تضمنته من الأولى .

وهم يرون في اختلاف الحكم والمحكوم والغرض دلالة على أن الاستثناء مقصور على الأخيرة : نحو أكرم الطلاب وأهمل اللاعبين إلا المصليين ، فالاستثناء مقصور على الأخيرة ، لثلاثة أمور اختلاف الحكم والغرض : أكرم / أهمل ، واختلاف المحكوم عليه : الطلاب / اللاعبون .

فإن اتفقت الجملتان حكما وغرضًا لا محكوما مع تكرار الحكم نحو أطعم الشيوخ ، وأطعم الشباب إلا الثرثارين ، فالأظهر أن الاستثناء راجع إلى الأخيرة ، ويكون إطعام الشيوخ عاما ، وهذا على الاستظهار لا القطع ، لأن تكرار الحكم في الجملتين (أطعم) دون عطف الشباب على الشيوخ (أطعم الشيوخ والشبابَ إلاَّ الثَّرْثارين) دلَّ دَلالة غير قطعية على اختلاف الجملتين ، فيقتصر الاستثناء على الأَخِيرَةِ استحسانا ، ولم تكن الدِّلالةُ قَطْعِيّةً لاحتمال أن يكونَ التِّكرار للتوكيد أوْ لأُمورٍ أُخْرَى ، فهم يعتدون بنوع العلاقة بين الجملتين بل بنوع الرابط ، فجمهرتُهم يشترط أن يكون الرابط حرف عطف مثلما ينظرون إلى الغرضِ الموضوع له الكلام ومدى ارتباطِ الجمل التي قبل الاستثناء بِه ، واجتماعِها عليْهِ .

وبناء على هذا تكون آية حد القذف : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ الآية مما يرجع الاستثناء فيه إلى الجملة الثانية والثالثة : رد الشهادة ، والتفسيق ، ذلك أنَّ الجملة الثالثة « جملة التفسيق » أضمرفيها شيء مما سبقها ، والحكم في كلٍّ غرضه واحد : العقوبة والمذمة ، والسياق واحد ، والربط كان طريقه العطف ، وهم هنا لم يعتدُّوا بمغايَرَة الثالثةِ (جملة التفسيق) فِي نظمِها نظمَ ما سَبقها ، فهي جُملةٌ خبرية ، وما قبلها جملةٌ إنشائية ، وكأنـّي بهم يجعلون ذلك الخبر في معنى الإنشاء ، كأنه قيل : وفسِّقُوهم .[1]

فالمسْتظهَرُ علَى هذا أن المخالفة التعبيرية بين قوله ﷻ : ﴿ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ وما قبله ليست مبنية على الاختلاف فى دخول « أولئك » فى الحكم على القاذفين ، والدِّلالة على أنَّ الحكم ثُنائِي : جلدٌ وردُّ شهادة ، بل

(١) ينظر : المعتمد فِي أصول الفقهِ لأبي الحسين البصري ١/٢٤٥ وما بعدها بتصرف .



للإشارة إلى حدود ما تبدو آثاره من العقوبة فى الدنيا وعند الناس أكثر ، وما تبدو آثاره منها فى الآخرة وعند الله ـ جلّ ثناؤه ـ أكثر ، فالمغايرة التعبيرية تشير إلى المغايرة المصيرية .

وفيها أيضا إشارةٌ إلى أنّه إذا ما كان يمَلك القاذف بغير بينة أن يفلت من العقوبتين السابقتين : الجلد والردّ لأمر فى نفسه ، كفرار وغيره ، أولأمر فى غيره ، كتعطيل الحدود في مجتمعِهِ ، فإنّه لن يفلت من الأخرى أبدًا ، فجاءت فى صيغة إخبار ، وأخبار الله عزّ وجلّ لا تتخلف ، أما أوامره وتشريعاته فقد تعطل، فقوله ﴿ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ إخبارٌ بواقع حال القاذفِ بغير بينةٍ عند الله سبحانه وتعالى ، ويلزمُه أمر بتفسيقهم عند الناس إلزاما ينبغى على كلِّ عاقلٍ الالتزام به ، فكأنّه قيل إذا كان هذا حالهم عند اللهِ سبحانه وتعالى ، فليكن كذلك عندكم ، ففسقوهم ، وهذا يعنى أنَّ كلَّ من سمع قاذفًا بغير بيِّنة عليه أن يعامله معاملة الفاسقين ، وأن يقف المجتمع المسلمُ من أولئك العادين على حدود الله عزّ وجلّ موقفا يحفظ للناس حقوقهم حين يكون وَليّ الأمرالْعامّ فيها حاكما بغير كتاب الله سبحانه وتعالى .

في المخالفة التعبيرية بين جملتي الجلد والرد ، وجملة التفسِيقِ سبيلٌ إلى تأكيد الأمر بمضمون الأخيرة «جملة التفسِيقِ» ، فهي ما وُضعت فى صيغة مخالفة لتكون آية على القطعية الْحكمية بينها وبين ما سَبقها ، بل دِلالة على معانٍ تؤكد تحقق مضمونها عند الله سبحانه وتعالى ، وتؤذن بالمبالغة فى طلب تحقيقها عندَ الناس ، فكثيراً ما يخرج الأمرفى صيغة إخبارٍ سعيًا إلى تحقيق طلبه .

ولعله مما يقوى هذا أن جُعلت العقوبة فى آيةٍ ، وجعل الرافع لعقوبة الرد والتفسيق فى آية ، حيث جعل المستثنى رأس آية أخرى إشارة إلى أن التوبة

النصوح والإصلاح العام المأخوذ عمومه من حذف المفعول ، كما هو ملاحظٌ عند الأصوليين والبلاغيين ، إنّما ينقلان فاعلهما من القاذفين بغير بيِّنة نقلاً قويًا مما كان عليه ، حيث إنّ كل آية تمثل مرحلة من مراحل الارتقاء الروحى ، ومن ثَم كانت السنة الوقف على رؤوس الآى ، ذلك أن تقسيم السور إلى آيات لا يخضع لمعيار الإعراب ، ولا لمعيار المعنى النحوى ، وذلك واضح لا يخفى أبدا ، وهو تقسيم توقيفي له حكمة وفيه أسرار وأنوار قد نصِلِ لمعرفةِ شيْءٍ منها وقد نعجز . .

المهم أنه أشار إلى الإبلاغ فى الانعتاق من العقوبة المقررة للقاذف بغير بينة بجعل المعتق له (التوبة والإصلاح) رأس آية جديدة ، وكأنهم بهذه التوبة وبهذا الإصلاح سيكونان فى حال جديد ودرجة أعلى وأسمى .

وممَّا قدْ يُقوِّى استظهار أنَّ الاستثناءَ راجعٌ إلى الرَّدِّ والتَّفسيقِ أن جعل المستثنى مشتملا على أمرين :

توبةٌ من بعد ذلك الجرمِ والإثم العظيم المشار إليه باسم الإشارة للبعيد « ذلك » ، ومن التوبة إكذابُ نفسِه جهاراً كما قذفها جهارًا ، فإن لمْ يُكذِبْ نفسَهُ فيما قذف بِه ، فليس بتائبٍ في عِلْمِ الناسِ ، وإن كان تائبًا في علْم اللهِ ـ عَزّ وعلا ـ .

وإِصلاحٌ عامٌّ مستفادٌ من حذف معمول ﴿ **أَصْلَحُواْ** ﴾ ومن إصلاحهم استِحْلالُهمْ مَنْ رَمَوْهُمْ ، وَإِعْلانُهُمْ أنّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ مُفْتَرِينَ بِما قَذَفُوهُمْ بِهِ . . . إلخ . والتوبة راجعة إلى التفسيق ، وكل منهما (الداء والدواء) ممَّا الله سبحانه وتعالى وحدَه به عليم ، لايطلع على كُنْهِهِ وصدقه إلا هو ، والإصلاحُ راجعٌ إلى ردِّ الشهادة ، وهو حق المجتمع ، والإصلاح أيضًا عائدٌ أثرُه على المجتمع ظاهرٌ أثرُه فيه ، فكأنَّ فى العبارة لفًّا ونشرًا معكوسًا .

وممَّا قدْ يقوى هذا الاستظهار أيضا تذييل الآية بقوله ﷻ : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ فكأنّ فيه تعليلا لتأثير التَّوبة والإصلاح فى الرَّدِّ والتَّفسيق ، ولعلنا نلحظُ اصطفاء هذين الاسمين ﴿ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ فقوله : (غفور) يتآخى مع «التوبة» المؤثرة فى عقوبة «التفسيق» ، وقوله : «رحيم» يتآخى مع «الإصلاح» المؤثِّر فى عقوبة «الرد» .

وفى بناء العبارة على هذا النحو : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ ﴾ جمعا بين «الفاء» و«إن» مع أنَّ «الفاء» يغنى عنها «إن» كما يقول عبد القاهر ،[1] إشارة إلى قوّة السبب فى تأثير التوبة والإصلاح فى الردِّ والتَّفسيق برفعهما وإبطالِ أثرِهما ، ولم يأتِ هنا بقوله : ﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ ﴾ كما فى آية المحاربة ، لما بين الجريمتين من مفارقة بالغة من وجوه كثيرة منها بشاعة المحاربة ، وقلة من يتجرأ عليها ، واحتياجها إلى مخاطرةٍ وإلى عُـدة وعتادٍ وعظم تصويرها اهتزاز مكان الإمارة والسلطة ، ممَّا لا يكاد يتصور معه أن الله يغفرُ ويرحم من يفعل ذلك ، فجاء قوله :﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ ﴾ تأكيـدًا ، وتَرسيخًا لهذه الحقيقة الآخـذة بحُجـز العادين عن الـدَّرك الأسفل ، ولا يأخذ بخناقهم اليأس والقنوط .

أمَّا جريمةُ القذفِ فهي أقربُ إلى الوقوعِ فى خبالها ، وعدمِ احتياجِها إلى مُخاطرةٍ وَعُدّة وَعتادٍ ، بل هي فعلةُ الضعفاءِ السُّفهاءِ الجبناءِ ، وغَيْرُ قَلِيلٍ من النّاس فِي زمانِنا يفعَلُهَا ، فأوهمت كثرتُها على الألسنة أنـها ممَّا لا ييأس أحدٌ من مغفرته وإسقاطه بالتوبة والإصلاح ، فلم يكن النَّاس بحاجة إلى تأكيد أنَّ الله ـ عَزَّ وعَلا ـ يغفرُ ويرحمُ من يتوبُ منها ويُصلِحُ .

---

(١) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص٢٧٣ ، ط . شاكر

وأكاد ألمح من هذا التذييل دعوةً إلى أن يغفر صاحب الحق «المقـذوف» إذا ما تاب القـاذف وأصلح قبل إقامـة الحد «الجلد» ، أمَّا إن تاب من بعـده فلا سبيل إلى العفو ، ولم أقل إن ذلك موجب لمغفرة صاحب الحقِّ وَصَفْحَهَ ، فالإسْلامُ يُعْلِي إرادةَ أَصْحَابِ الْحقوقِ ، فلا يقسرهمْ علَى تركها لأحد ، بل يحثهم في رفقٍ ، ويُغْرِيهم بالصّفْحِ ، فهو ﷻ يترك حقه لهم ، وَيدعوهم ويحثهم ويغريهم إلى أن يتخلقوا بأسمائه ، فيخبر أنه سبْحانَه وبحمْدِهِ قد فعـل معهم كذا ، وكأنه يقول لهم : فهل أنتم غافرون ؟

* * *

التَّخْصِيصُ بالشَّرط اللغوي [1]

إذا كـان الاسـتثناءُ رأسَ مُخصِّصـات العـامّ الموضـوعةِ المتَّفـقِ عليـها عنـد جمهـرةِ الأُصـوليّين القـائلين بالتَّخصيصِ بقـرائنَ نظميَّـةٍ غيرِ مسـتقلّة ، وكـان الاسـتثناء علـى نـوعيـن : إخراجـيّ وتعليقـي ، الإخـراجـيّ مـا مضَـى بيانُـه ، والتّعليقيُّ هو الشرط ، فكـلٌّ منهمـا سـبيلٌ مـن سُبل الإخـراج ، سـواءٌ كـان الإخراجُ فى الشرط مـن قبيـل المجاز أو الحقيقـة العرفيـة ، [2] فالارتبـاط بـين

---

(١) قيّدتُ الشّرط هنا باللغويّ إعلامًا بأنّ مناط النّظرِ من أنواع الشّرطِ هو الشّرطُ اللغوي ، أمَّا الشرط العادي والعقلي والشرعِيّ ، فلسْتُ إليْه ، أمَّا الشرط العادى فكالسُّلمِ مع صعود السطح ، فالعادة قاضية باشتراط السّلّم للصعود ، ولا يقتضيه العقلُ أو الشرعُ ، ولايلزم عادة أن يكون صعود إذا كان سلمٌ .
وأمَّا العقلي فكاشترط الحياة مع العلم ، فحيثُ كان علْمٌ اقتضَى الْعقلُ أن يكون الْعالِمُ حيًّا ، ولايلزم أن يكون علْمٌ إذا كانت حياة ، فما كلُّ حيّ بذي علْمٍ .
وأمَّا الشرعيُّ كاشتراط الطهارة مع الصلاة ، فحيثُ كانت صلاةٌ كان الْمصلّي طاهرًا ، ولايلزم أن تكون صلاة إذا كانت طهارة.
ينظر : شرح المختصر الأصولي للعضد ١٤٥/٢ ، حاشية العطار على جمع الجوامع ٥٥/٢ .

(٢) ينازعُ جمعٌ من الحنفيّة في عدِّ أسلوب الشرط من المخرجات ، وعدّه من مخصصات العام ؛ لأن مفادَه عدم ثبوتِ الحكم على تقدير فقدان الشرط ، لا عدم ثبوتِ الحكمِ لبعضِ الأفرادِ حتّى يكونَ تخصيصًا.
وهذا لايُسلّم لهم ؛ فدلالةَ الشّرطِ هي عدم ثبوت المشروطِ عِنْد عدم الشّرطِ ، فإذا قلت : من حضر من الطلابِ أكْرِمْه ، فهذا يدلُّ علَى عدمِ الإكرام لبعضِ الطلاب ، وهم الذين لم يتحقّق فيهم الحضُور ، فدلّ الشرط على عدم ثبوت الإكرام لبعضِ الأفراد ، وهم الذين لم يتحقّقْ فِيهم الشرط «الحضُور» فالإخراج بمدلوله العرفِي هنا متحقّقٌ .

الأسلُوبين جدُّ وثيقٍ عند الأصوليين .[1]

[الدلالة الاصطلاحية]

الشرط فى الاصطلاح العام : ما يلزمُ من عدمِه العدمُ ولا يلزمُ مِنْ وُجُودِه وجودٌ أو عدَمٌ لِذاتِه .[2]

فالارتباط بيْن الشرطِ والْمشروط فِي جانب العدم في كلٍّ ، فإذا عدِمَ الشّرطُ عُدِمَ الْمشْروطُ ، أمَّا الوجود ، فقد يوجد الشرْط ولا يوجد المشْروطُ لمانعٍ آخر .[3]

* * *

الشرط فى اصطلاح النُّحاة :

النحاة لايفرقُون بيْن الشرْط والسّبب ، فالشرط عنْدهم يترتب على وجوده

---

(١) دراسة أسلوب الشرط فِي آثار أهلِ الْعلْم جد متسعة ، وذات قضَايَا ومسائلَ متشعِّبة ، وفِي غير قليلٍ من تلك القضايا والْمسائلِ مذاهبُ وآراء عدّة ، وما أنا بنازِعٍ إلاَّ إلى النّظرِ فِي منهاج الأصوليين فِي البصرِ بالقيم الدلالية لأسلوب الشّرط ، وما أنا إلا مستْبصِرٌ معالم وملامح العقل البلاغِيّ فِي ذلك الْمنهاج ، وكُلّ ما هو غيرُ ذِي أثَرٍ فِي هذا لا أمدُّ إليْه يدًا ، وإن كان فِي نفسِهِ جليلاً ، وعندَ أهْلِهِ أصِيلاً .

(٢) ينظر : الإبهاج ١٦٧/٢ ، ونهاية السول للأسنوي ١٠٩/٢.

(٣) يفرّقُ أهلُ العلْم بين الشرط والسبب والمانع :

الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه عدم ولا وجود لذاته ، فهو بعكسِ الشرطِ .

والسبب ما يلزمُ من وجودِه الوجودُ ، ومن عدمه العدم لذاته .

فالمعتبرُ في الشرطِ عدمُه ، وفي المانعِ عدمُه ، وفي السَّبب وجودُه وعدمُه معًا . ينظر : الفروق للقرافِيّ ٦١/١ ، ط . عالم الكتب بيروت .

وجودِ الْمشْروط ، وعلَى عدَمِه عدمُ الْمشروط ، فهو كالسبب ، ومنْ ثمّ كان مفهومُه عنْدهم : « ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدّالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا ، سواء كان علّة للجزاء مثل : « إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » ـ أوْ معلولا مثل : « إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة » ، أو غير ذلك مثل : « إن زرتني أكرمتك » .[1]

فالشرطُ عنْدهمْ قائمٌ على التعليقِ ، فقولك : « إنْ حضرت أكرمتك » يلزم من الحضور الإكرامُ ، ومن عدمِه عدمُ الإكرام ، إلاَّ أنْ يخلف الشرط سبب آخر كالإنشاء بعد التعليق ، أيْ : أن يُنْشئَ إكرامًا غيرمعلق على شرطٍ ، وهذا شأنُ الأسبَابِ : يَلْزَمُ منْ عدَمِهَا الْعَدَمُ إلا أن يخلُفَ السّبَبَ شَيْءٌ آخرُ .[2]

* * *

تركيب أسلوب الشرط اللغوي :

يتركبُ أسلوب الشرط اللغوي من ثلاثة عناصر : أداة ، وجملة شرط ، وجملة جزاء ، وتدلُّ الأداة على تعلّق حدوثِ جملة الجزاء على حدوثِ جملة الشـرط ، وعلى تعلق انتفاء جملة الجزاء بانتفـاء جملة الشـرط ، كما في قول الله ﷻ :

﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ

---

(١) ينظر : التلويح ١/٣١٠ ، تقرير الشربيني على المحلي والبناني ٢/٢٠ ، وشرح الكوكب المنير ، ص٤٠٧

(٢) ينظر : الفروق للقرافيّ ١/٦٢ ، ٦٣ ، والإبهاج ٢/١٦٧

عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (البقرة:١٩٦)

فهذه أربعةُ أساليب علّق فيها الجزاء على الشرط بأداة .

ويترتب على التعليق أن يكون الجزاء ليس هو الشرط ، فبينهما اختلافٌ ، لأن الشيْءَ لا يترتب على نفسِه بل على غيْرِهِ ، وهذا التغاير قد يكون اعتباريًا ، فأنت في قولِه ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (الأنفال:٢٩)

تجد الجزاء : ﴿ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ معلقًا على الشرط ﴿ تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ وهما متغايران حقيقةً .

وفي قولِه ﷻ : ﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْـَٔاخِرَةِ لِيَسُـۥٓـُٔوا۟ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا۟ مَا عَلَوْا۟ تَتْبِيرًا ﴾ (الإسراء:٧) .

ظاهره أن الجزاء ﴿ أَحْسَنتُمْ ﴾ هو الشرط ﴿ أَحْسَنتُمْ ﴾ ولكنّه غيره باعتبار ما تقيدَ به كلٌّ ، فالشرط مقيّدٌ ؛ فالمعنى إن أحسنتم العمل ، والجزاءُ مقيد بقولِه : ﴿ لِأَنفُسِكُمْ ﴾ أي : أحسنتم المثوبة لأنفسكم .

وكذلك الأمر في قوله ﷻ : ﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (الرعد:٥)

يقول الطبري في تأويلها : « ... قال ابن زيد : ... إن تعجب من تكذيبهم ، وهم قد رأوا من قدرة الله وأمره وما ضرب لهم من الأمثال ، فأراهم من حياة الموتَى في الأرض الميتة ، إن تعجب من هذه فتعجب من قولهم : أئذا كُنّا

تُرَابا أئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أو لا يرون أنا خلقناهم من نطفة ، فالخلق من نطفة أشدّ أم الخلق من تراب وعظام؟»[1]

فدلك على أن الجزاءُ غير الشرط باعتبار ما قيد به في كلٍّ .

وبهذا يتبين لك أنه لايمكن اتحاد الشرط والجزاء حقيقة واعتبارًا .

* * *

وجه دلالة الشرط على التخصيص :

لما كان الشرط اللغوى فى نحو : « إن جئتنى أكرمتك» من قبيل الأسباب كان « مقتضاه فى اللسان باتفاق أهل اللغةِ اختصاص الإكرام بالمجىء ، فإنّه إنْ كان يكرمه دون المجىء لم يكن كلامه اشتراطا »[2]، لكنّه لما كان معقولا أنّه اشتراط ، وأنَّ المراد أن يجعلَ المجيءَ سببًا للإكرام يستلزم وجودَه الوجودُ ، بل المراد أنّه لم يبق للمسبب (الجزاء) أمرٌ يتوقف على سواه ، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الأسباب والشروط كلها فيوجدُ المشروط ، كان الشّرط مخصصًا لعموم أحوالِ الجزاء ، فإذا قلت : « إنْ طلعت الشمس فالبيت مُضِيءٌ» فُهِم منه أنه لا تَتَوقفُ إضاءتُه إلاَّ على طلوعها ،[3] فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم بالاستثناء ، إذ لافرق من حيث التخصيص بين قوله : «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة» وبينَ أن يقول : «اقتلوا المشركين إنْ لَم يَكُونُوا ذميين» : فلولا الشرط لعمّ وجوب القتل كلَّ المشركين ، وكذلك إذا قلت : «أكرم بني تميم إنْ دخلوا» لولا الشرط لعمّ وجوبُ الإكرام جميعَهم مطلقا لوجود المقتضى

---

(١) ينظر : جامع البيان ٣٧٢/٧

(٢) ينظر : المستصفى للغزالي ١٨١/٢

(٣) ينظر : شرح المختصر الأصولي للعضد ١٤٥/٢

بأسره ، فإذا ذكر الشرط علم أنّه بَقِيَ شرطٌ لولاه لكان المقتضي عاما فاستتبع مقتضاه ، فيقضى الوجود لو وجد الشرط ، والعدم لولاه ولولا الشرط لما خرجوا من حكم وجوب الإكرام ، وكانوا داخلين فيه .[1]

فالشرط مخرج من الكلام ما لولاه لَدَخَلَ فيه من حيثُ اللغة ، وليس معنى إخراجه أنه يخرج ما دخل ، فإنه لو دخل فيه لما خرج منه ، بل معنى قوله : « أنت مكرمٌ إن حضرتِ» أنك عند الحضورِ مُكرمٌ ، فكأنَّه لم يَتكلم بالإكرام إلا بالإضافة إلى حالِ الْحضُور ، أمّا أن نقولَ تكلّم بالإكرامِ عامًّا مطلقًا : حضرَ أو لم يحضر الْمخاطَبُ ، ثُم أَخرج ما قبل الحضور ، فليس ذلك بصحيحٍ .

فإن قيل : قوله : « اقتلوا المشركين إلاَّ أهلَّ الذِّمَّةِ » ، أوْ « إنْ لم يكونوا ذميين» فلفظ متناول للجميع بما فِيهم أهلُ الذمّة ، لكن خرج أهل الذمة بالشرط والاستثناء .

قلنا : هو كذلك لو اقتصرعليه ، ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ، ولو قدّر على الإخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل ، ولكن لم يقتصر وَأَلْحَقَ به ما هو جزءٌ منه وإتمام له غير موضوع الكلام ، فجعله كالنَّاطق بالباقِي ، ودفع دخول البعض ، ومعنى الدفع أنّه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء ، فإذا أُلحِقَا قبل الوقوف دفعا ، فقوله ﷻ : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون:٤) لا حكم له قبل إتمام الكلام ، فإذا تمَّ الكلام كان الويلُ مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء ، لا أنّه دخل فيه كلُّ مُصلٍّ ، ثُمّ خرج بعضُهم : «الساهون عنها ، والمراؤون» ، فهكذا ينبغى أن تفهم حقيقة الاستثناء والشرط .[2]

* * *

(١) ينظر : شرح المختصر الأصولي للعضد ١٤٥/٢

(٢) ينظر : المستصفى ١٨٢/٢



والقول بإفادة الشَّرط التخصيص مذهبُ الأُصُوليين ، خلا الحنفية : لم يعتبروا التخصيص بمنظومٍ غير مستقل فى بيان الشرع .(١)

وممَّا يدلُّ على أن السنة البيانية في الفهم والتلقي حملُ أسلوب الشرط على التخصيص ما لمْ تقمْ قرينة على غيره ما جاء في فقه قول الله ﷻ : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴾ (النساء: ١٠١) .

قوله : ﴿ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ شرطٌ ظاهرُه تقييد القصر في السفر حال الخوف ، وهذا ما فهمه بعضُ الصحابة ؛ فسألوا رسـول الله ﷺ ، فلم يعترضِ على الفهمِ ، بل أبان عنْ علة عدم الأخذِ بهذِه الدِّلالة في هذِه الآية خاصّة .

---

(١) والفرق الذي بين الجمهور والحنفية هنا كالفرق بين أهل العربية والمناطقة فى مفهوم الشرط .

يقول السعد : «والتحقيق فى هذا المقام : أنَّ مفهومَ الشرطية بحسب اعتبار المنطقيّين غيرها بحسب اعتبار أهل العربية ، لأنّا إذا قلنا : «إنْ كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود» فعند أهل العربية النهار محكوم عليه ، وموجود محكوم به ، والشرط قيد له ، ومفهومُ القضية أنَّ الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس

وأمَّا عند المنطقيين فالمحكومُ عليه هو الشرط ، والمحكومُ به هوالجزاء ، ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط...»

ومعنى هذا «أنَّ الشرطَ عند أهل العربية مخصِّص للجزاء ببعضِ التقديراتِ فيكونُ التَّقييد مفهُومه مفهومَ المخالفة ، كما ذهب إليه الشافعية .

وعنـد الميزانيين [المناطقة] كلُّ واحدٍ من الشرط والجزاءِ بمنزلة جـزء القضية الحمليّة ، لا يُفيدُ الحكم أصلاً ، فلا يكونُ الشَّرط مخصصًا الجزاءَ ببعض التقديرات ، فلا يُتصوّر مفهومُ المخالفة ، بل هو ساكتٌ عنه ، كما هو مذهب الحنفية» ينظر : المطول للسعد ٣١٦ ، ط . عبد الحميد هنداوي ـ دار الكتب العلمية بيروت ، وحاشية البناني على مختصر السَّعد ٢/٢٥٣-٢٥٥ .

روى مسلمٌ في صلاة المسافرين بسنده عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ ﷺ قَالَ : قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا ﴾ (النساء:١٠١) فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ ، فَقَالَ : عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ ؛ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ:« صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ »

* * *

من الآيات التي يبدُو فيها أثرُ الشَّرط فى التخصيص قوله تعالى :

﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴾ (الطلاق:٦)

لما حثّ الله ﷻ على التقوى فى معرض الحديث عن العِدَّة ، كان مثيراً سؤالا عن كيفيتها فى شأن المعتدات ، فكان قوله : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ ﴾ جوابًا ، والأمر بالسكنى عامٌّ فى كلِّ مطلقة أيًا كان نوعُ طلاقِها ، وأيًّا كان حالُها من حمل وعدمه .[(١)]

---

(١) روى مسلم بسنده عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ : دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ ﷺ فَسَأَلْتُهَا عَنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهَا فَقَالَتْ : طَلَّقَهَا زَوْجُهَا الْبَتَّةَ . فَقَالَتْ : فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِى السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ ـ قَالَتْ ـ فَلَمْ يَجْعَلْ لِى سُكْنَى وَلاَ نَفَقَةً وَأَمَرَنِى أَنْ أَعْتَدَّ فِى بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ» وهو مذهب ابن عباسٍ وأحمد بن حنبل ، وفيه منازعة ، فعمر لم يأخذ بحديث فاطمة ، وأخذ بالآية . روى مسلم بسنده عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ قَالَ : كُنْتُ مَعَ الأَسْوَدِ ابْنِ يَزِيدَ جَالِسًا فِى الْمَسْجِدِ الأَعْظَمِ وَمَعَنَا الشَّعْبِىُّ فَحَدَّثَ الشَّعْبِىُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلاَ نَفَقَةً ، ثُمَّ أَخَذَ الأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصًى فَحَصَبَهُ بِهِ ، فَقَالَ : وَيْلَكَ تُحَدِّثُ بِمِثْلِ هَذَا ؟ قَالَ عُمَرُ : لاَ نَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ وَسُنَّةَ =

هذا فى حقِّ السُّكنى ، أمَّا فى حق النفقة ، فإنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يُطلق ، كما أَطلق في السُّكنى ، بل قيّد بحال الحمل : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق:٦) .

يقول الشافعي : « كان بيّنا ـ والله تعالى أعلمُ ـ فى هذه الآية أنّـها فى المطلقة الّتِي لا يملكُ زوجُها رجعتها ، من قبل أنّ الله عَزَّ وَجَلَّ لمّا أمر بالسُّكنى عاما ، ثم قال فى النفقة : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ دلَّ على أنَّ الصنف الذي أمر بالنفقة على ذوات الأحمال منهن صنف دلّ الكتاب على أنَّ لا نفقة على غيرذوات الأحمال منهن ، لأنّـه إذا أوجب لمطلقة بصفة نفقة ففي ذلك دليل على أنّـه لا تجب نفقة لمن كان في غير صفتها من المطلقات ....

فلمّا لمْ أعلمْ مخالفًا من أهل العلم فِي أنَّ المطلقة التى يملك زوجها رجعتها فى معاني الأزواج في أنَّ عليه نفقتها وسكنها ، وأنَّ طلاقَه وإيلاءَه وظهارَه ولعانَه يقعُ عليها ، وأنه يرثها وترثه ، كانت الآية على غيرها من المطلقات ، ولم يكن من المطلقات واحدة تخالفها إلا المطلقة لا يملك الزوج رجعتها » [(١)]

فالشرط ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ ﴾ خصّص عموم حالاتِ عدم وجوبِ النفقة على المُعتدّة البائن ، فكأنه قيل : لا تنفقوا على البائن إلا إذا كانت ذات حمل ، وقد أخذ فهم التقييد بالحمل لحال البائن من أن الرجعية لا خلاف فى استحقاقها النفقة والسكنى ؛ فلم يبق إلاّ البائنُ ، فكانت محلاًّ للقيد المخصّص

=نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لاَ نَدْرِى لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَوْ نَسِيَتْ لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ (الطلاق:١) .
ينظر : صحيح مسلم كتاب الطلاق ، وشرح النووي ٦/ ٢ ٨٧ ، (هامش إرشاد الساري)

(١) ينظر : الأم ٥/٢١٩ ، وأحكام القرآن للكيا الطبري ٤/٤٨٢

عموم عدم وجوب الإنفاق عليهن ، وقد أخذ بذلك الإمام مالك أيضا وإحدى الروايتين عن أحمد .[1]

واستصوب الطبري أن يكون الشرط للتخصيص ، فقال في تأويل الآية : « والصواب من القول في ذلك عندنا أن لا نفقة للمبتوتة إلا أن تكون حاملاً ، لأن الله ﷻ جعل النفقة بقوله : « وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ » للحوامل دون غيرهنّ من البائنات من أزواجهن ، ولو كان البوائن من الحوامل وغير الحوامل في الواجب لهنّ من النفقة على أزواجهنّ سواء ، لم يكن لخصوص أولات الأحمال بالذكر في هذا الموضع وجه مفهوم ، إذ هنّ وغيرهنّ في ذلك سواء ، وفي خصوصهن بالذكر دون غيرهنّ أدلّ الدليل على أن لا نفقة لبائن إلا أن تكون حاملاً ، وبالذي قلنا في ذلك صحّ الخبر عن رسول الله ﷺ »

والمروى عن عمر ، وابن مسعود والثورى وأبي حنيفة وغيرهم أنَّ البائن لها السكْنى والنفقة لعلَّةِ الاحتباس ، فالشرطُ في الآيةِ غير مخصص عندهم .

ويَذْهَبُ الجصاص إلَى أنـه لمَّا كانتْ عِلّةُ النّفقةِ الحبْسَ وكانت متحقِّقَةً فِي كلِّ مُطلّقَةٍ منْ رجعِيّةٍ وبَائِنةٍ وجبَ أنْ يكونَ لكلِّ مطلّقَةِ السُكْنَى والنّفَقَةُ .

أمَّا فائدة تخصيص الحامل بالذكر في إيجابِ النفقة ؛ فلأنَّ « مدةَ الحمل قد تطول وتقصر ، فأراد إعلامنا وجوب النفقة مع طول مدة الحمل التي هي في العدة أطول من مدة الحيض »[2]

فالشرط عند الْحنفيَّة فِي هذه الآية ليس للتخصيص ، بلْ معنى آخر هو مزيد

---

(١) ينظر : الموطأ بشرح السيوطي ٩٩/٢

(٢) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٦٨٨/٣ ، ط . دار الفكر ، بيروت .

تأكيد استحقاقها النفقة مع الحمل ، وإن طال الحملُ ، وذلك أصل من أصولهمْ : لا يعتدون بالمخصصات غير المستقلة ومنها الشرط .[1]

ما يبدو من ظاهر الآية أنَّ التقييد بالشَّرط فى هذه الآية يفهمُ منه تخصيصُ الحالة التِي تجبُ فيها نفقةٌ للبائن ؛ لأنَّ دلائلِ السياق والقرائن كما جلاها الشافعي تدلّ على أنَّ الضَّمير فِي ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ﴾ إنما هو للبائن لا للمطلقة الرجعية ، وإن جعل تخصيص الحامل بالذكر للإيذان بالوجوب ، وإن طالت المدة إنما هُو تأويل لا يتناسق مع مكانة التخصيص بالذّكر فِي الدّلالة ؛ فطول المدة بالحمل لمّا كان غير مؤثر فى امتداد العدة إلى أمده ، كان ذلك معقولا منه أنّه غير مؤثر فى استحقاق النفقة ، وذلك ليس بحاجة إلى تخصيص بالذكر متى كان معقولا ، وكم من أمور هي أعلى لا تكون الدلالة عليها بالتخصيص الذِّكرِي ، بل تكون الدلالةُ عليها بمفهوم المخالفة .

وإذا ما كان عمر ، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والثورى وفقهاء الكوفة وأبو حنيفة قد أوجبوا السكنى والنفقة للبائنِ مطلقا لعلة الاحتباس ، فحبْرُ الأمّةِ ابن عباس وجابر وفاطمة بنت قيس ، وغيرُ قليلٍ من التابعين ، وأحمد بن حنبل ، وداود

---

(١) بعضُ أصُولي الحنفية يجعل الاسْتثناء والشرط معًا منْ بيان التغيير ، وبعضٌ يجعلُ الاسْتثناء من التغيير ، والشرط من التبديل ، ولا يريد بالتبديل النسخ ، لأن النسْخ ليس بيانًا عنده ، فلا يكون من أقسام البيانِ الخمسة ، ومن جمعَ بينَ الاستثناءَ والشَّرط في بيانِ التّغييرِ جعلَ النسْخ بيان تبْدِيل . ينظر فِي هذا : أصول السرخسي ٣٥/٢ ، والتلويح للسعد ٤٧/٢

قد يسارعُ ناظرٌ فيحسِبُ أنَّ هذا لا علاقَة له بالتفكير اللغوي والدّلاليّ والبيانيّ ، ولو تلبس قليلاً لرأى أنّ هذا ذُو علاقةٍ وُثْقَى بعلاقاتِ الجملِ والتراكيب ببعضِها ، وأثَـر بعضِها فِي دلالة بَعْضٍ ، وهذا باب وسيعٌ وجدٌ لطيف ، وهو من البلاغة الغائبة في غيرِ قليلٍ منْ أسفارِ مدرسَة المفتاحِ ، أو قلت العناية بِه ، فحُقّ إحياؤه ، أو إنصافُهُ .

الظاهري قد أخذوا بعكس ما أخذ عمرُ وطائفته : قضوا أنَّ البائن لاسكنى لها ولا نفقة على أي حال ، اعتمادا على حديث مسلم عن فاطمة بنت قيس حين بانت فحكم الرسول ﷺ بأنّه ليس لها نفقة ولاسكنى ، ولعل رواية النسائي تقول : « إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها رجعة » ، تكونُ مؤكدة لما فى حديث مسلم ، ومبيّنة لمن تكون له النفقة خاصة .

وأولئك يجعلون الضمائر فى الآيات للمطلقة الرجعية فـ« ليس فى الآية ضميرٌ واحدٌ يخصُّ البائن ، بل ضمائرها نوعان :

نوع يخص الرجعية قطعا ، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ (الطلاق: ٢) .

ونوع يحتمل أن يكون للبائن ، وأن يكون للرجعية ، وأن يكون لهما وهو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ ﴾(الطلاق: ١) وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾ (الطلاق: ٦) فحمله على الرجعية هو المتعلق لتمتد الضمائر ومفسرها ، فلو حمل على غيرها للزم اختلاف الضمائر ومفسرها وهو خلاف الأصل ، والحمل على الأصل أولى .

فإن قيل : فما الفائدة فى تخصيص نفقة الرجعية بكونها حاملا ؟

قيل : ليس فى الآية ما يقضى أنّهُ لا نفقة للرجعية الحائل ، بل الرجعية نوعان قد بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حكمها فى كتابه :

حائل : فلها النفقة بعقد الزوجية ، إذ حكمها حكم الأزواج .

أوحامل : فلها النفقة بهذه الآية إلى أن تضع حملها ، فتصير النفقة بعد الوضع نفقة قريب لا نفقة زوج ؛ فيخالف حالُها قبل الوضع حالَها بعده ، فإنّ الزوج ينفقُ عليها وحدها إذا كانت حاملا ، فإذا وضعت صارت نفقتُها على من تجب عليه نفقةُ الطِّفلِ ، فإنّه [أي الطّفل] فِي حال حملِها جزءٌ من أجزائها ، فإذا

انفصل كان له حكم آخر ، وانتقلت النفقة من حكم إلى حكم ، فظهـرت فائـدة التقييد وسر الاشتراط»[1]

والمستظهرُ عندي أنَّ المطلقة الرجعية لا كلام في نفقتها وسكنها حاملا أوغير حامل ، فلم يكن لتخصيصها بالذكر مقتضٍ ، فيبقى القول في غير الرجعية سكنها تأخذه بعموم قوله سبحانه وتعالى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ... ﴾ ، أمَّا النفقة فإن كانت حاملا فالآيةُ ناصّة على أن الحامل لها النفقةُ حتّى تضع ، ولم ينصّ على أنها غير الرجعية ؛ لأن الرجعية لا كلام في نفقتها حاملا أوغير حامل ، فلم يبقَ إلا أنْ يكون الكلام مصروفًا إلى غير الرجعية ، والقول بأنَّـه لم يسبق ذكر البائن كيما يعود إليه الضمير في إنْ كن أولات حمل لا يستدل به ، ففي البيان القرآني إرجاع الضمير على ما لم يسبق ذكره غير قليل ؛ لأنه حاضر في عقل السامع لايفتقر إلى ذكره قبلُ ، وعلى ذلك فالأظهر أن المعنى إن كانت البائنات أولات حمل ، فأنفقوا عليهن حتَّى يضعنَ حملهُنَّ ، وإن طالت مدة الحمل على غير المعهود في مثلها ، فلا يقدر لها بقدر مدة حمل أمثالها ؛ لأنها لاذنب منها في إطالة حملها ، فإن لم يكنّ أولات حمل فلا نفقة .

فالشرط يحسنُ الأخذ بقيده ، وأن يكون له مفهوم مخالفة إلا أنْ يكون هنالك ما ينصّ على الانصراف عن إفادته مفهوم المخالفة لتعارض دلالة المنطوق مع دلالة المفهوم ، ومن البيّن أن منطوق السنة الصحيحة يقدم على مفهوم البيان القرآني ، ولا سيّما مفهوم المخالفة .

ومنطوق حديث فاطمة بنتِ قيْس رضي الله عنها يعارض منطوق البيان القرآني ، ولذا لم يأخذ به أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ، ولاسيّما أنّـه لم يروَ إلا من قبلها ، فهو حديثٌ غريبٌ ، وقد يكون الّذي قضى به لها رسول الله ﷺ لأمرٍ خاصٍّ بها ،

---

(١) ينظر : زاد المعاد ١٩٩/٤

فلعلها كانت تأتي في حق زوجها الذي بتها بما يسقط حقها ، ولاسيّما أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يقول : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ﴾ (الطلاق:١)

فلعلّها كانت آتيةً بما أوجب إسقاط نفقتها ، فيكون حكمًا خاصًّا بها وبمثلها ممن نشزت بقولٍ .[١]

فالأعلى عندي أن يؤخذَ بظاهر البيان القرآني ، ويجعلَ حديثُ فاطمةَ خاصًّا بمن أتت بما يسقط حقّها في السكنى ، وحقها في النفقة ساقط بالشرط : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ ﴾

وشكوى فاطمة للنبي ﷺ كانت بشأن النفقة .[٢]

---

(١) في سنن الترمذي في كتاب الطلاق : قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ (الطلاق:١) قَالُوا هُوَ الْبَذَاءُ أَنْ تَبْذُوَ عَلَى أَهْلِهَا. وَاعْتَلَّ بِأَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ لِمَا كَانَتْ تَبْذُو عَلَى أَهْلِهَا.

(٢) روى مسلم بسنده عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ أَنَّهُ طَلَّقَهَا زَوْجُهَا فِى عَهْدِ النَّبِىِّ ﷺ ، وَكَانَ أَنْفَقَ عَلَيْهَا نَفَقَةَ دُونٍ ، فَلَمَّا رَأَتْ ذَلِكَ قَالَتْ : وَاللَّهِ لأُعْلِمَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، فَإِذَا كَانَ لِى نَفَقَةٌ أَخَذْتُ الَّذِى يُصْلِحُنِى ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لِى نَفَقَةٌ لَمْ آخُذْ مِنْهُ شَيْئًا ، قَالَتْ : فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « لاَ نَفَقَةَ لَكِ وَلاَ سُكْنَى » .
ينظر : كتاب الطلاق ـ باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها ـ حديث : ١٤٨٠/٣٧

فقوله لانفقة لك بحكم أنها ليست بحامل ، فمنازعتها كانت فيما لاتستحق ، وبيّن لها النبي ﷺ أنه ليس لها أيضًا السكنى لما يبدو منها مع زوجها.

ولعل فاطمة بنت قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كانت فيها شدة ، وهذا ما يستشعر من الذي رواه مسلم بسنده عَنْ أَبِى بَكْرِ بْنِ أَبِى الْجَهْمِ بْنِ صُخَيْرٍ الْعَدَوِىِّ قَالَ : سَمِعْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ تَقُولُ إِنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا ثَلاَثًا فَلَمْ يَجْعَلْ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُكْنَى وَلاَ نَفَقَةً ، قَالَتْ : قَالَ لِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا حَلَلْتِ فَآذِنِينِى » . فَآذَنْتُهُ فَخَطَبَهَا مُعَاوِيَةُ ، وَأَبُو جَهْمٍ ، وَأُسَامَةُ=

ومن ثَمَّ كان الشرط هنا لتخصيص العام . ذلك هو المستظهر ، فإن حُمل الشرط على أنَّ القصدَ بِه إلى أنَّ النفقة للبائن الحامل حتَّى تضعَ وإنْ طالَ حَمْلُهَا ، أو غير حامل مدَّة عدتها ، ونصّ على الحمل مِنْ قَبيلِ التَّخصيصُ بالذّكر تأكيدًا لا تخصيصًا ، فهو حسنٌ أيضًا ، ولاسِيّمَا في زماننا ، فإنّي أميل إلى إيجاب السكنى والنفقة للمطلقة غير الناشز أيًّا كان طلاقها رجعيا أو بائنًا ، حائلاً أو حامِلاً مراعاة لصالح المجتمع المسلم ؛ فتركها بغير سكنى أو نفقة قد يحملها عَلَى أن تزاحمَ الرجالَ في الطرقات سعيا في زرقها،فيلحقُها الضّررُ،إلا أن يتولى بيت المال رعايتها ، مجمل القول أني لا أرى إعراء الشرط هنا من الدّلالة على تخصيص العام .

* * *

ومما تَبدو فيه دلالة الشرط على تخصيص العام قول الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ

= ابْنُ زَيْدٍ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أَمَّا مُعَاوِيَةُ فَرَجُلٌ تَرِبٌ لاَ مَالَ لَهُ ، وَأَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَرَجُلٌ ضَرَّابٌ لِلنِّسَاءِ ، وَلَكِنْ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ» . فَقَالَتْ بِيَدِهَا هَكَذَا أُسَامَةُ أُسَامَةُ ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «طَاعَةُ اللَّهِ وَطَاعَةُ رَسُولِهِ خَيْرٌ لَكِ». قَالَتْ فَتَزَوَّجْتُهُ فَاغْتَبَطْتُ .

فانظر قولها بيدها هكذا أسامة أسامة كأنها تستصغرُ شأنه وهو من هو ، فالتي تستصغر أسامة هي لغيره أشد استصغاراً لما لأسامة من مكانة عند النبي ﷺ تجعل كلَّ صحابي وصحابية يرفع قدرَه ، وقد أقرّت بأنـه لما أطاعت فتزوجته اغتبطت ، وليس هذا من التحامل على سيدتنا فاطمة بنت قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فهي فوق رؤوسنا ، وفي سويداء قلوبنا تجلة وتكرمة ، فرضيَ الله عَنْهَا ، وأرضاها .

وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النساء:٢٥)

كانت الآيات السابقة على هذه الآية لبيان من يحرمُ نكاحه ومن يحل من النساء ، وفي هذه الآيةِ بيان الوجه الذي عليه يكون نكاح الحلائل ، ومتى يحل نكاحهن ؛ فقرر ظاهر التلاوة أنّ من استطاع نكاح حرة مؤمنة لم يكن له أن ينكح أمة مؤمنة ، فنكاح الإماء المؤمنات مشروطٌ بشرطين :

الأول : ألا يستطيع الطّول وهو زيادة مال وسعة يبلغ بها نكاح حرة مؤمنة .

والآخر : أن يخاف العنت إذا لم ينكح ، والعنت هو الفاحشة .

فكأنه قيل لا تنكحوا الأمة المؤمنة إلاَّ إنْ عجزتم عن نكاح الحرة المؤمنة وخفتم العنت ، فصار نكاحُ الأمة المؤمنة لَايحلّ إلا للضّرورة ، فصار بمنزلة الميّتة للمضطر .(١)

على ذلك الإمام مالك حيث قال : « ولاينبغِي لحرٍّ أن يتزوج أمة وهو يجد

(١) إذا ما كان ظاهر الآية يجعلِ الإذن بنكاح الأمة المؤمنة عند ضيق ذات اليد عن نكاح المؤمنة الحرة ، وخيف العنت ، فكيف بنكاح الذمية الحرة ، لاريب في أن الأمة المؤمنة الحرة أعلى منزلا وأكرم خلقا وآمن على الولد من الذمية الحرة ، ومن ثَمَّ كان الأعلى أن نكاح الكتابيات مشروط بشرط نكاح الإماء المؤمنات ، بل هن أولى بالشرط من الأمة المؤمنة .

ولعله في زماننا هذا يكون من الأمن القومي للأوطان والأديان أن يضيق الإذن للمسلم بنكاح ذمية ، إلا إذا رأى ولي الأمر العام مصلحة للإسلام والأوطان في زواج المسلم بتلك الذمية خاصّة ، فكيف إذا كانت يهودية صهيونية تناصب الإسلام والعرب العداء ؟

إن الأمر عندي يكاد يدخل في باب الخيانة للأمّةِ ، ولا علاقَةَ له بالحريّة الشّخصية الّتي يُقدّسها الدّسْتور أو ما يُسمى بالشرْعيّة الدُّسْتُوريّة .

طولا لحرة ، ولا يتزوج أمة إذا لم يجد طولا لحرة إلاّ أن يخشى العنت ، وذلك أن الله ـ تبارك وتعالى ـ قال في كتابه : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (النساء:٢٥)

وقال : ﴿ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ﴾ قال مالك : « والعنت هو الزنا ». [١]

فالإمامُ مالك صريحٌ قولُه في اعتبار دلالة الشرط على تخصيص نكاح الأمة المؤمنة ، وبمثله قال الإمام الشافعي .[٢]

فهما يجعلان نكاح الأمة المؤمنة ضرورة لا رخصة ، ومنْ قبْلهما يراهُ أَبُو حنِيفَةَ رُخصةً لا ضرورة ؛ فذهب إلى جواز نكاحِ الأمة المؤمنة لمن استطاع طولا لحرة ، وإنْ لم يخف العنت بعدم نكاح الأمة المؤمنة بناء على أنَّ تخصيص حالة الإحصان بذكر الإباحة لا يدل على حظر ما عداها ؛ فالشرط غير مخصص ، ألا ترى أن قوله ﷻ : ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ (المؤمنون:١١٧)

لا يقال إنّ قوله : ﴿ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ ﴾ قيد مخصص فكذلك ليس في قوله ﷻ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً ﴾ الآية ، إلا إباحة نكاح الإماء لمن كانت هذه حاله ، ولا دلالة فيه على حُكْم من وجد طولا إلى الحُرّةِ لا بحظرٍ ولا إباحة .[٣]

وما ذهب إليه غيرُه هو الأعلى ، فليس كل شرطٍ يلزم أنْ يكونَ مخصّصًا مثلما لايكون كلُّ شرطٍ غيْرُ مخصّصٍ ، فالسياق والقرائن لهما أثر في ذلك ؛ لأنَّ دلالة الشرط على التخصيص ليست دلالة بالوضع النوعي الذي يكون

---

(١) ينظر : الموطأ بشرح السيوطي ، تنوير الحوالك ٢/٧٠

(٢) ينظر : الأم ٥/٥ ، ٨ .

(٣) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/١٥٧ .

ملازما للتركيب حيثُ حلّ ، بل التركيب أحد الروافد التي يؤخذ منها التخصيص ومعه السياق والقرائن والغرض المساق له النظم .[1]

غيرُ قليل من أساليب الشرط لايستفاد منه التخصيص ، كما أن غير قليل من القيود لايستفاد منه التخصيص ، فالتخصيص مدلول ينجم من الخواص التركيبية وسياقها وقرائنها والغرض المساق له النظم ، ومن ثَمَّ كان بحاجة إلى مزيدٍ من التبصّر ، وكان كذلك محل منازعة في القول بإفادة بعض التراكيب له في سياقات ما .

* * *

---

(١) وضع عبد القاهر قاعدة كلية جليلة في إفادة خواص التراكيب معانيها يقول : « فصل في أن مزايا النظم بحسب الموضع وبحسب المعنى المراد والغرض المقصود ، وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحـو ، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه ، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ، ليس لها غاية تقف عندها ، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها .

ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق ، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض ».

هذه من الإمام من كلياته الجليلة التي لا يليق بناظر في بلاغة بيان أن يغفل عنها ، ومن ثَمَّ لا يكون أسلوب الشرط دلالة على التخصيص في كلّ موطن ، بل ذلك المعنى يكون له بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ، ثم بحسب موقع الشرط من بعض الخواص الأخرى ، وبحسَبِ استعماله مع بعضها الآخر .

والأمر كمثله في سائر الخواص التركيبية ، فالمزايا والفوائد والعطايا والنكات البيانية ليست وليدة الخواص التركيبية وحدها ، بل هي وليدة تلاقح بين مكونات عدة منها الخواص التركيبية ، ولعل الخواص هي أمها وأولها ، ولكنها ليست الوحيدة المانحة تلك المزايا والفوائد والنكات بذاتها .

العلاقة بين الشرط والجزاء نسقًا :

ليس خفيًّا أن أسباب الأشياء مقدمة على مسبباتها وقوعًا ، لانزوعًا ، ويترتّبُ على كون الشروط اللغوية أسبابًا أن يتقدّم الشرطُ على الجزاء لفظا ، كما يتقدم عليه وقوعا ، وجمهرة من أهل العلم يأخذون بوجوب التناسق بين ما هو في الوقوع وما هو الإبانة ، فما هو مقدم وقوعًا يقدم إبانة ، وعلى هذا ذهبوا إلى أن الشرط سبب في المسبب ، والسبب مقدّمٌ وقوعًا على المسبّب ، فكان تقديمه في الإبانة اللسانية واجبًا ، فلا يتقدم الجواب والجزاء على الشرط في التركيب اللساني ، على ذلك جمهرة مِنَ النُّحاة .

ومنهمْ من راعى تقدم الجزاء في النزوع على الشرط ، فأجاز تقدمه كذلك في البيان على الشرط ، ولم يقولوا في نحو :«أكرمك إن حضرت» الجواب محذوف ، بل هُو مقدّم من تأخير ، وعلى ذلك الكوفيون وبعض البصريين كالمبرّد ، وأبي زيد الأنصاري ، أمًّا جمهور البصريين فالجواب في هذا محذوف دلَّ عليه المذكور أولاً .

وَيذهبُ ابْنُ الْحَاجِبِ إلى أنَّ القائلين بأنّ المقدم ليس الجواب إن عَنَوْا أَنَّه لَيْسَ بِجَزَاءٍ لِلشَّرْطِ فِي اللَّفْظِ فذلك مسلمٌ لهم ؛ فلا يُجْزَمُ المقدّم بالشّرطِ ، فلا يُقال : أُكْرِمْكَ إِنْ حَضَرْتَ ، بل يرفَع المضارعُ «أُكْرِمُكَ»

والدّافعُ للقائلينَ بأنّ المقدَّم لَيسَ الجزاءُ ، بلْ هو الدّالُّ عَلَيْهِ أنَّ الشّرْطَ قِسْمٌ من الْكَلامِ كالاسْتفهامِ والنَّفيِ والقَسَمِ والتّمنّي ، وسائر ما يُؤدّى بأداة حقُّه أن يُشْعَرَ بِهِ مِنْ أَوَّلِ الأمرِ ؛ لِيُعْلَمَ وقُوعُهُ إجمالا ثُمَّ مُفصّلاً ، فكان للشّرط الصدارة كالاسْتفهام والنفيِ ...[1]

---

(١) القول بأنَّ أداة الشرط لها الصدارة كالنفي والاستفهام فلا يقدم بعض نظم جملتها عليها ، ليس على إطلاقه عندي بل أذهب إلى أن ذلك إذا كان مدخول الأداة لايستقل بنفسه في =

وَإِنْ عَنَوْا أَنَّهُ لَيْسَ بِجَزَاءٍ لِلشَّرْطِ لا لَفْظًا وَلا مَعْنًى . فغيرُ مسلم ؛ لأَنَّ الإِكْرَامَ في قولك : أكرمُك إن دخلت الدار ، يَتَوَقَّفُ عَلَى الدُّخُولِ ، فَيَتَأَخَّرُ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى ، فَيَكُونُ جَزَاءً لَهُ مَعْنًى .

ثمَّ يُوجه المذهبين بأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْمُتَقَدِّمُ ، أَيْ : أَكْرِمُك جُمْلَةً مُسْتَقِلَّةً مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ دُونَ الْمَعْنَى : رُوعِيَتْ الشَّائِبَتَان فِيهِ ، أَيْ : شَائِبَةُ الاسْتِقْلالِ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ، وَشَائِبَةُ عَدَمِ الاسْتِقْلالِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى (١)

القول بالحذف يبطلُ بعض فاعليته البيانية تقدم ما يدُلُّ عليه ، فلا يتحقق للنّفس أن تسعى في تقديره سعيًا يحقق لها تنوع المعنى وتغازره ، وذلك من أعلى مزايا الحذف التركيبية .

أما التقديم فإن فاعليته باقية ، والقولُ بأنه لايُجزم المضارع إن تقدم ، فَذَلِك مردُّهُ إلى أنّ أداة الشرطِ الجازمة لا تَعْمَلُ فِي ما قَبْلَها ، ولايلزَم مِنْ ضَعفِ عَمَلِهَا لَفظًا ضَعْفُ عَمَلِها مَعْنًى ، إلا إذا أوجبنا التقارن بينهما ضعفًا وقُوّة عَلَى سَبيلِ الاسْتطراد في الأدواتِ .

وإذا ما قلنا إنّ منزلة جملة الجزاء من جملة الشرط منزلة الخبر من المبتدإ ؛ فيجريان «مَجرى الجملة الواحدة ، فقولك : إن تكرمْه» بمنزلة «أخوكَ»

=سياق آخر أما إن كان مدخول الأداة جملتين كما في أداة الشرط ، وكانت جملة الجواب يمكن أن تستقل بنفسها كما في قولنا أنت مكرم ، في «إن زرتني فأنت مكرم»، فإني أذهب إلى جواز تقدم الجواب على الشرط وأداته ، وتبقى فاعلية التقديم البيانية حاضرة . ينظر في مبحث تقديم الجواب على الشرط المقتصد لعبد القاهر ١١٢٠/٢ ، والإنصاف في مسائل الخلاف ٦٢٧/٢ ، همع الهوامع ٦١/٢ وبدائع الفوائد ٥١/١ ، التحصيل من الأصول للأرموي ٣٨٤/١ .

(١) ينظر : شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ١٤٦/٢

وقولك : «يكرمك» بمنزلة «منطلقٌ» فى احتياج أحدهما إلى صاحبه ، وامتناعه أن يستقلَّ بنفسه ، فالخبر كثيراً ما يقدم على المبتدإ .

* * *

علاقة الشرط بالجملِ الواقعِ عقيبها

المحققون من الأصوليين على وجوبِ اتصال الشرط بالمشروط ، ولَهُمْ عناية بالنظر فيما إذا جاء الشرط عقيبَ عدة جمل ، فاتفقوا على أنَّ هذا الشرط يَعود إليها كلِّها ، ولم ينازع الحنفية فى ذلك مثلما نازعوا فى الاستثناء .[1]

ووجه ذلك عنْد الحنفية أنّه لمَّا كان جزاءُ الشَّرطِ هو الجملةُ الأولَى والشرطُ مقدَّمٌ في الأصلِ ، كان عطفُ بقية الجُمل على الأولى مقتضيًا لاشتراكها مع الأولى فى الجزائِيَّة ، بخلاف الاستثناء فليس مقدمًا فى أصلٍ بل هو متأخرٌ لفظًا ومعنًى ، فلا يكون قيدًا إلا لمَا يتَّصلُ به .[2]

وثَمَّ توجِيهٌ آخرُ يُضيفُه القرافِيُّ مؤدَّاه أنّه لما كانت الشروط اللغوية أسبابًا ، والأسباب شأنها تضمّن الحكم والمقاصد ، فيتعين عمومُ تعلّقه بجميع الجملِ تكثيراً لتلك المصلحةِ ، بخلاف الاستثناء ، إنما هو إخراج ما هو غير مراد ، ولعلّه لو بقِيَ لم يُخلّ بحكمِه المذكور المراد فالاستثناء ضعيفٌ .[3]

وإذا كان أبو حنيفة والشافعي متفقين على رجوع الشرط إلى كلّ الجمل المتقدّمةِ ، فمن أهل العلمِ من ذهب إلى أنّه يختص بالجملة التى تليه إن كان متقدما ، والتى يَلِيهَا فقط إنْ كان متأخرًا دون تفرقه بين شرطٍ واستثناء .[4]

---

(١) ينظر : تيسير التحرير ٢٨١/١ ، فواتح الرحموت ٣٤٢/١ .

(٢) ينظر في هذا أصول السرخسي : ٤٤/٢

(٣) ينظر : شرح تنقيح الفصول ، ص٢١٤ ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد

(٤) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١٥٣

فإذا قال : «على حج بيْت الله ـ تعالى ـ ، ومالِي وقفٌ على طلبة العلمِ إن شفيت» فإنّه يجب عليه الحج والوقف معا إن شفى عند الأئمة الأربعة ، وذهبَ بعضُ أهلِ الْعِلْمِ إلى أنّه إنْ لَمْ يُشْفَ لا يلزمه الحج ، بل يلزمه الوقف ، فالشرط راجعٌ إلى الأخيرة عندَهم ، والأولى مسْتقلة لا ترتبط بالشرْط ، وكأنّ الواو هنا ليست عاطفة مقيدة بحكمٍ على أخرى غيْر مقيدة بِه ، فالجملتان مختلفتان في التقييد ، فليس تقدير الكلام عندهم : عليّ حج بيْت الله ـ تعالى ـ وعلى مالي وقف .. إن شفيت ، بل الجملة الأولى مسْتقلّة ، وهو منْ عطفِ مضمون الكلام الثّاني المقيد بالشرط على مضمون الْكلام الأول المطلق .

ألسْت ترى أنّ هذا من حاقّ النظر البياني في علاقاتِ الْجمل ، وإنْ لم يكن المعْنى الذي تحملُه الجملُ معنًى من صنعة الخيال كما في الكلمة الشاعرة .

والتفكير البلاغيّ غير منحصرٍ في ما كانتْ معانيه المبثوثةُ في الصور منْ صنعة الخيال ، وإلا كان التفكير البَلاغِيّ لا علاقةَ له ببيان الوحْي ، وهذا مناقضٌ لواقِعه ، فما أنبته عندنا إلا النظر في بيان الوحي .

المختار في علاقة الشرط بما يسْبِقُه من الجمل :

استظهرعدم لزومِ العود إلى الجميع بل مذهب التفصيل الوارد فى الاستثناء أولى ، فبعض الآيات جاءت والشرط خاص بالأولى وحدها مع الشرط المتقدم :

يقول الحق ﷻ : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾

(الشورى:٢٤)

الشرط مختص بالأولَى وحْدَها : ﴿ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ و« الواو » فى ﴿ وَيَمْحُ ﴾ غيرُ عاطفة بل ابتدائية ؛ فقوله : ﴿ وَيَمْحُ ﴾ استئنافٌ مقرِّرٌ لنفيِ الافتراء غير معطوف على ﴿ يَخْتِمْ ﴾ كما يُنبئ عنه إِظهارُ الاسمِ الجليل ، فلو كان معطوفا

لقال : ويمح الباطل ويحقّ الحق ، ويدل له أيضا رفع ﴿ يُحِقُّ ﴾ لعطفه على ﴿ يَمْحُ ﴾ وحذف لام الفعل المعتل من ﴿ يَمْحُ ﴾ ليس حذفًا إعرابيا ، بل من قبيل خصوصيات الرسم القرآني .[1]

فالقول بالتَفصيل فى الشرط أوْلى من جعله للكلّ اطرادا .

* * *

قال ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:٢٣)

---

(١) يقول الطبري في تأويل الآية : «وقوله : ﴿ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ في موضع رفع بالابتداء ، ولكنه حُذفت منه الواو في المصحف ، كما حُذفت من قوله : ﴿ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴾ ومن قوله : ﴿ وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ ﴾ وليس بجزم على العطف على يختم»

وسعى البقاعي إلى تأويل حذف لام الفعل ﴿ يَمْحُ ﴾ لغير علة إعرابية قائلا : «وحذفت واوه في الخط في جميع المصاحف مع أنه استئنافٌ غير داخل في الجواب ؛ لأنه تعالى يمحو الباطل مطلقاً إيماء إلى أنه ﷻ يمحق رفعه وعلوه وغلبته التي دلت عليها الواو مطابقة بين خطه ولفظه ، ومعناه تأكيداً للبشارة يمحوه محواً لا يدع له عيناً ولا أثراً لمن ثبت لصولته : وصبر كما أمر لحولته ، اعتماداً على صادق وعد الله إيماناً بالغيب وثقة بالرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ، وفي الحذف أيضاً تشبيه له بفعل الأمر إيماء إلى أن إيقاع هذا المحو أمر لا بد من كونه على أتم الوجوه وأحكمها وأعلاها وأتقنها كما يكون المأمور به من الملك المطاع ، وأما الحق فإنه ثابتٌ شديدٌ مضاعفٌ ؛ فلذا قال : ﴿ وَيُحِقُّ ﴾ أي : يثبت على وجه لا يمكن زواله ﴿ ٱلْحَقَّ ﴾»

وهذا من البقاعيّ منْ قبيل التأويل الإشاريّ لبعضِ صور البيان لايبقى على السبر والتفتيش ، فلك أن تقبل وأن تدفع .

قوله : ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ أيعود هذا القيد إلى أمهات النساء ، وربائبهن معا أم يعود إلى الربائب من دون الأمهات ؟

إن قلنا بعوده للجميع دلَّ هذا على جواز نكاحه أمّ البنت التي عقَدَ عليْها ولم يدْخل بها كالربيبة يجوز نكاح أمّها إن لم يدخل بالربيبة

وإن قلنا بعوده إلى الربائب دون الأمهات كانت أم من عقد عليها ولم يدخل بها محرمةً على العاقد بمجرد عقده على ابنتها ، فيكون العقد على البنات محرمٌ للأمهات ، بينا الدخول بالأمهات هو المحرم البنات ، وليس مجرّدُ العقدِ علَى الأُمهات هو المحرم البنات .

بكلٍّ جاء الخبر عن أهل العلم :

يذهبُ الجصَّاص الحنفي : إلى أنَّ الأمَّةَ لم تختلف في أنَّ الربائب لا يحرمنَ بالعقد على الأم حتى يدخل بالأمّ ، أو يقع ما يوجب التحريم على مذهب الحنفية من نظر ولمسٍ .

فنصّ البيان القرآنيّ : ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ دالٌّ على أن عدم الدخول بالربائب لايحرم أمهاتهنّ ، والحنفية يجعلون النظر بشهوة ، واللمس بشهوةٍ كالدخول ؛ لأن الدخول عندهم هو الوطْءُ وما كان من قبيله من نظر أولمسٍ ، وهذا منهم مزيد حيطة في الفروج ، والإسلام تقومُ شريعتُه على الإبلاغ في حرمة الأعراض والفروج .

أمّا أمهات النساء فقد اختلف السلفُ فيهنَّ :

أَيحْرُمَنَ بِالْعَقْدِ عَلى البنتِ دُونَ الدُّخُول ، أم الْمُحَرِّمُ الدّخولُ بالْبنتْ : مذهبان : يذهبُ إلى حرمتِهنَّ بالعقد سيدُنا علي ، فَلَمْ يُفَرِّقْ فِي هَذَا بَيْنَ الأُمّ وَرَبِيبَتِهَا ، فإذا لَمْ يكُنْ دخُولٌ بأيّ لا تَحْرُمُ الأخرى ، فَمُجَرّدُ الْعَقْدِ عَلَى إحْدَاهُمَا لا يُحرّمُ الأُخْرَى أمًّا أَو رَبِيبَةً .



والجمهور على أنَّ الْعقدُ على الرّبيبة محرّمٌ الأمّ ، والْعقْدُ علَى الأم لايُحرّم الربيبةَ .

لابن عباس روايتان عنه الأولى كالْمنْسُوبَةِ إلَى عَلِيّ ﷺ .

والأخرى كالمنسُوبَةِ إلى الجمهورِ .

ولعلّ الْجمهور مسْتدلٌّ عَلَى أنَّ العقد على البنْتِ محرّمٌ أمّها ، وإنْ لَم يَكُنْ دخولٌ بِها بأنّ الله ﷻ يقُولُ : ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ فهي مبهمةٌ عامّةٌ كقوله : ﴿ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ﴾ وقوله : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ (النساء:٢٢) ، ولا يُخصّصُ إلاَّ بِدلالَةٍ ، وقوله ﷻ : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ حكم مقصور على الربائب دون أمهات النساء .

ولقصر الحكم على الربائب دون الأمهات عنده وجوهٌ منها :

الوجه الأوّل :

أنَّ كُلاًّ مِنْ قَوْلِهِ ﷻ : ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ وقوله : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ﴾ مكتفٍ بنفسِهِ لايَقَعُ في أَحَدِهِمَا تَضْمِينٌ لَهُ بِغَيْرِهِ ، لا حَمْلُه عَلَيْهِ ، وهذَا يَقْضِي بِوجُوبِ إجْرَاءِ كلٍّ عَلَى مُقْتَضى لَفْظِهِ دُونَ تَعْلِيقِهِ بِغَيْرِهِ ، فَقَوْلُهُ ﷻ : ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ اكْتِفَاؤُهَا بِنَفْسِهَا اقْتَضى عُمُومُهَا تَحْرِيمَ أُمّهَاتِ النِّسَاءِ مَعَ وُجُودِ الدُّخُولِ وَعَدَمِهِ .

وقولُهُ ﷻ : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ اكْتِفَاؤُهَا بِنَفْسِهَا اقْتَضى تَقْييدهَا بِشَرْط الدُّخُول ، فلا يَسْتَقِيمُ حِينئذٍ أنْ نبْنِي إحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ عَلَى الأُخْرَى ، بلْ يَجِبُ إجْرَاءُ الْمُطْلَقِ عَلَى إطْلاقِه ، والمقيّدِ على تَقيدِهِ كما يَقْضِي به فهمُ البيانِ ، ما لم تقُمْ قرينةٌ على أنَّ إحْدَاهُمَا مَحْمُولَةٌ

عَلَى الأخرى ، ولا يَتَبيّنُ لَنَا فِي نَظْمِ الْكَلامِ هنَا قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى حَمْلِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى .

الوجه الثاني :

أنّ الجملة الثانية : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ ﴾ قيدت بشرط فهو يجري مجرى الاستثناء ، فكأنه قيل : وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم إلا اللاتي لم تدخلوا بهن .

﴿ مِّن نِّسَآئِكُمُ ﴾

فهذا فيه إخراج بعض ما انتظمه العموم ، كالاستثناء ، وله أيضًا حكمه في عودِه إلى ما يليه ما لم تقم قرينة على رجوعه إلى ما تقدمه كله ، ولا يتبين هنا قرينة دالة على ذلك ، فوجب أن يقصر الحكم على الربائب ، ولا يعدى إلى أمهات النساء.

الوجه الثالث :

أن العموم لا يُخصص بمخصّصٍ مشكوكٍ في عوده إليه ، والدخول شرط متيقن بشأن الربائب ، وغير متيقن بشأن أمهات النساء ، وغير جائز تخصيصُ العموم بالشك ، فوجب أن يكون عموم التحريم في أمهات النساء مُقَرًّا عَلَى بَابِهِ حتّى يَتَبَيّنَ مُخَصِّصٌ مُتَيَقَّنٌ رُجُوعُهُ إِلَى الأُمَّهَاتِ .

الوجه الرابع :

أن النظم لا يستقيم إن أقمته على إضمار شرط في حكم أمهات النساء ، فقيل وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ؛ لأن أمهات نسائنا لسن من نسائنا والربائب من نسائنا ؛ لأن البنت من الأم وليست الأم من البنت ، فلما لم يستقم الكلام بإظهار أمهات النساء في الشرط لم يصح إضماره فيه ، فثبت بذلك أن قوله : ﴿ مِّن نِّسَآئِكُمُ ﴾ إنما هو من وصف الربائب دون أمهات النساء .

الوجه الخامس :

أننا لو جعلنا الشرط اللاتي دخلتم بهن للأمهات دون الربائب لكان ذلك خلاف النص ، فيكون التقدير ، وأمهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، وربائبكم ، فإن لم يَكُونُوا دخلتم بهن أي بالأمهات فلا جناح عليكم ، وذلك خلاف نص التنزيل ، فثبت أن شرط الدخول مقصور على الربائب دون أمهات النساء .

هذا الوجه فيه نظر عندي :

أقيم على أنّ الشرط لايستقيم إلا بجعله لأحدهما : الأمهات أوالربائب ، فإن جعل للربائب كما هو ظاهرالبيان فلا يكون للأمهات ، وإن جعل للأمهات خلافا لما عليه النص كانت الربائب خارجة عن القيد ، وهذا لم يقل به أحد فوق أنه مخالف للنص .

جعله لأحدهما دون الأخرى فيه نظر ، لِمَ لا يُجعل الشرط المصرح به للربائب ، وثمّ شَرطٌ مقدَّر مدلولٌ عليه بالمذكور للأمهات ، وجعلنا المذكور للربائب لأنّه لا يكثرفي العرف أن يعقد رجل على بنت ثُمَّ يطلقها ليتزوج أُمها ، بل الكثير هو العقد على الأم ثم فراقها من قبل الدخول ، ويتراضيا على أن يعقد على ابنتها ، فهذا لا يترتب عليْهِ حرج للبنت ، بخلاف ترك البنت إلى أمها ، فلا تكاد البنت تغفره لأمها .

الوجه السادس :

ما روي من أن رسول الله ﷺ قال : « أَيُّما رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا ، فَلاَ يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ ابنَتِهَا ، وإِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِهَا فَلْيَنْكِحْ ابنَتَهَا ، وأَيُّمَا رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلاَ يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ أُمِّهَا » (رواه الترمذي)

هذا الوجه فيه نظر ، فالحديث واهن السند : يقول الترمذي :

« هَذَا حدِيثٌ لاَ يَصِحُّ مِنْ قِبَلِ إسْنَادِهِ وإنَّمَا رَوَاهُ ابنُ لَهِيعَةَ والمثَنَّى بنُ الصَبَّاحِ عنْ عَمْرِو بنِ شُعَيبٍ وَالمُثَنَّى بنُ الصَّبَّاحِ وابنُ لَهِيعَةَ يضَعَّفَانِ في الحَدِيثِ .

ذلك ما يتحرك به عقل الجصّاص في فقه دلالة النظم وهو كما ترى دالٌّ على اعتناء الحنفية بفقه النظم وتأويله ، وتتبع حركة دلالة الألفاظ في بيان الوحي ممَّا يؤكد أن الوعي البياني للفقيه لايقل منزلة عنه للناقد ، وإن اختلفت الغاية ، ومستويات النظر واتجاهاته وأدواته .

* * *

إذا ما كان الجصاص ممثلا لمدرسة الفقهاء من الأصوليين ، فإنَّ ابْن العربي المالكي يتخذ مسلكًا آخر في فقه النظم وتأويل دلالات ألفاظه .

يتجه ابن العربي إلى أصحابِ النَّظرِ اللّغويّ من النحاة ، فيرى اختلافَهم فِي الْوَصْفِ فِي قَوْلِهِ ﷻ : ﴿ ٱلَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ وهو الذي يترتب عليه الشرط من بعده ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ ... ﴾

اختار الكوفيون إرجاعه إليهما معًا الرَّبَـائِبِ وَالأُمَّهَاتِ .

واختار البصريون إرْجَاعَهُ إلى الرَّبَـائِبِ خَاصَّةً ، وَجَعَلُوا رُجُوعَ الْوَصْفِ إلَى الْمَوْصُوفَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْ الْعَامِلِ مَمْنُوعًا كَالْعَطْفِ عَلَى عَامِلَيْنِ .

وَجَوَّزَ أَهْلُ الْكُوفَةِ ذلك مفرِّقين بين عَامِلِ الإِضَافَةِ وعَامِلِ الْخَفْضِ بِحَرْفِ الْجَرِّ..

وَيُشِيرُ إلى أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِنْ غَوَامِضِ الْعِلْمِ وَأَخْذُهَا مِنْ طَرِيقِ النَّحْوِ يَضْعُفُ ؛ فَإِنَّ الصَّحَابَةَ الْعَرَبَ الْقُرَشِيِّينَ الَّذِينَ نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلُغَتِهِمْ أَعْرَفُ مِنْ غَيْرِهِمْ بِمَقْطَعِ الْمَقْصُودِ مِنْهُمْ ؛ وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ ، وَخُصُوصًا عَلِيًّا مَعَ مِقْدَارِهِ فِي الْعِلْمَيْنِ ، وَلَوْ لَمْ يُسْمَعْ ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لَكَانَ فَصَاحَتُهَا بِالأَعْجَمِيَّةِ ، فَإِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ يُحَاوَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ هَذَا الْقَصْدِ .

فدل على أن دِلالةَ النظم متسعة لايقطعُ بوجهٍ يُسْقط غَيْرَه ، فوجبُ المسيرُ إلى ما يؤدَّى إلى إعلاء وجهٍ على آخر ، فيذهبُ إلى أنَّ الْمَأْخَذَ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ :

الوجه الأَوَّلُ :

احْتمال رجوعه لهما معًا ، ؛ فَيُرَدُّ إِلَى أَقْرَبِ مَذْكُور تَغْلِيبًا لِلتَّحْرِيمِ عَلَى التَّحْلِيلِ فِي الْفُرُوجِ ، وَهَكَذَا هُوَ مَقْطُوعُ السَّلَفِ فِيهَا عِنْدَ تَعَارُضِ الأَدِلَّةِ بِالتَّحْرِيمِ وَالتَّحْلِيلِ عَلَيْهَا.

الوَجْهُ الثَّانِي :

الحديثُ المنسوب إلى رَسول الله ﷺ : «أَيُّمَا رَجُـلٍ نَكَحَ امْـرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ فَلا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ أُمِّهَا ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً فَدَخَلَ بِهَا فَلا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُ ابْنَتِهَا ، فَإِنْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلْيَنْكِحْهَا» وهذا كما سبق واهنٌ سندُ رفعهِ .

الْوَجْهُ الثَّالِثُ :

أَنَّ قَوْلَـهُ تعالى : ﴿ نِسَآئِكُمُ ﴾ لَفْظَـةٌ عَرَبِيَّـةٌ ؛ أضيفتْ إلى ضمير الخطـاب وَلا بُدَّ مِنْ الْبَحْثِ عَنْ وَجْهِ هَذِهِ الإِضَافَةِ .

وللإضافة وجوه منها المشابهة أو المجاورة أو الملكية أو الحلّ ، والوجهان الأولان ساقطان هنا : الْمُشَابهةُ وَالْمُجاورةُ ، بل لا يبقى إلا وجْه التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ وَلَهُ مَسَاقُ الآيَةِ ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِالْبَيَان ؛ فَإِذَا حَلَّتْ لَهُ أَوْ مَلَكَهَا فَقَدْ تَحَقَّقَتْ الإِضَافَةُ الْمَقْصُودَةُ ، فَوَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَى الإِطْلاقِ. وَكَذَلِكَ كُنَّا نَقُولُ فِي الرَّبَـائِبِ ، لَوْلا التَّقْييدُ بِشَرْطِ الدُّخُول .

ولم يرتضِ ابنُ العربي حملَ الأُمَّهَاتِ عَلَى الْبَنَاتِ ، لأنّ هذا يلْجَأُ إليه طالبُ الرُّخصِ ، والمقام مقام حلٍّ وحرمةٍ فِي الفروجِ ، وهو مقام لا يليق الأخذُ فِيهِ

بالرُّخصِ ، فالميلُ فِيه إلى التحريمِ تقيّة أتْقى وأوْلى وأنفع للأمّة ، فلأنْ تُمنع من مباحٍ لك علَى وجهٍ أيسرُ ضررًا عليْك من أن يباح لك مشكوكٌ فيه أو متوقف في القطعِ بِه ، فالمبالغة في التَّقْوَى فِي بابِ الْفُروجِ أنفعُ وأرفع ولاسيّما قبل الوقوعِ .

الْوَجْهُ الرَّابِعُ :

أن الدخول في الآية هو النكاح (الْعقدُ) ، فَعَلَى هَذَا الرِّبَائِبُ وَالأُمَّهَاتُ سَوَاءٌ فِي العقدِ متى فسرنا الدخولَ بالنكاحِ ، والنكاحُ بالعقد كما هو الظاهرُ من الاستعمال القرآني للكلمات ؛ لَكِنَّ الإِجْمَاعَ جعل الدخول هنا الوطء ، فغلبه في شأن الربائبِ بِاشْتِرَاطِ الْوَطْءِ فِي أُمَّهَاتِهِنَّ لِتَحْرِيمِهِنَّ

ولعلّ الإجماع أتى من أنَّ النظمَ اصطفى قوله : ﴿ مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ (النساء:٢٣) فتعديته بالباء إلى ضميرهنّ يفهم منه معنى الإفضاء إليهن (الوطْء) وليس العقد عليهن .

الْوَجْهُ الْخَامِسُ :

أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ الْمَوْصُوفِينَ قَدْ انْقَطَعَ عَنْ صَاحِبِهِ ؛ فَإِنَّهُ قَالَ : ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ ، ثُمَّ قَالَ بَعْدَهُ : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ﴾ فَوَصَفَ ، وَكَرَّرَ ، وَذَلِكَ الْوَصْفُ لا يَصِحُّ أَنْ يرجِعَ إلَى الأُمَّهَاتِ ، وَهُوَ قَوْلُهُ : ﴿ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ ، فَالْوَصْفُ الَّذِي يَتْلُوهُ يَتْبَعُهُ ، وَلا يَرْجِعُ إلَى الأَوَّلِ لِبُعْدِهِ مِنْهُ وَانْقِطَاعِهِ عَنْه « والشرط مرتب على ذلك الوصف »[1]

---

(١) يُنظر : أحكام القرآن لابن عربي ٣٩٧/١ (بتصرف)



بهذا يتبيّن أنَّ الشرط يعود إلى ما يسبقه وحده (الرَّبائب) ولا يعود إلى الأمهات والربائب معًا .

* * *

تعدد الشرط :

تعدد الشرط يعرفُ عنْد النحاة باعتراض الشرط على الشرط [1] ، وهو أن يأتي شرطان أوْ أكْثر علَى التوالِي منْ قَبْلِ مجيءِ الجوابِ ، فَإن جاء الثاني منْ بعد مجيءِ جواب الأولِ فليس مما نحنُ فيه ، وكذلك إذا ما عطف فعلٌ على فعل الشرط ، ثُم جاء الجواب فليس مما نحن فيه ، لأنه ليس معنا إلا أداة واحدة لها أكثر من فعل نحو : إن جاء الطالب واستمع إلى الشيخ ، واسْتذكر درسَه فاز ، فليس معك إلا أسلوب شرط واحد ، والفوز متعلقٌ بهذه الفعال : الحضور والاسْتماع والاسْتذكار ، ولم يجعل منْه أيضًا ما تقدم فيه دليلُ الجوابِ على شرطين متواليين من نحو قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ (هود:٣٤)

وسَيَأْتِي مزيدُ بيانٍ لهذه .

والذي من اعتراض الشرط أو تعدده قولُ الله سبحانه وتعالى : ﴿ **هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا** ﴾ (الفتح:٢٥)

---

(١) لابن هشام الأنصاريّ رسالة في اعتراض الشرط على الشرط ، حققها : عبدُ الفتاح الحموز ، ط : دار عمار ، الأردن ـ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

ويأتيك مزيد بيان لما فِي هذه الآية من احتمالات .

* * *

وقد عرض الأصوليون لتعدُّد الشرط بغير عطف ، فهو منْ دخولِ الشرط على الشرط ، وهذا أصلُ المسألة .

وهم أيضًا تعرضُوا لما كان فيه التعدّد بعطف على سبيل الجمع ، أوعلى سبيل البدل ، فكانت القضيّةُ عنْدَهُم علَى ثَلاثَةِ أنْحَاءٍ :

الأول : دخول الشرط على الشرط :

نحو قول الشاعر (لايعرفُ قائلُه)

إنْ تستغيثوا بنا ، إنْ تذْعرُوا تجدُوا منّا معاقلَ عِزٍّ زانها كرَمُ

فهذان شرطان تواليا بغيرعطف ، وليس إلا جواب (تجدوا...) فلأيِّهما يكون ؟

أَهْلُ النّظَرِ اخْتَلَفُوا أيّ الشّرْطيْنِ أحقُّ بالْجزاءِ ؟

جماعةٌ إلى أنّه الثاني ؛ لاتّصَالِه ، وثانِيةٌ إلى أنّهُ الأولُ لتقدُّمِهِ.(١)

وثالثةٌ إلى التّفْصِيلِ ناظِرَةً إلى أحدِ أمْرَيْنِ :

علاقة الشرطين ببعضهما .

نية المتكلم وتقديره .

بناء على الأول إمَّا أن يكون الثانى متأخرا عن الأول في الوجود أو متقدما عليه ، فإن كان متأخرًا عنه كان مقدرا تصديرُه بالفاء ، ويجعلُ الجواب المذكور جوابَ متأخرٍ ، والمتأخرُ وجوابُه جوابُ الأول .

مثاله : إنْ أَسْلَمْتَ إنْ تَصَدَّقْتَ أثَابَك اللهُ .

(١) ينظر : مغني اللبيب ١٦١/٢ ، وهمع الهوامع ٦٣/٢ .

وان كان الثَّاني متقدمًا في الوجود على الأول ، فالجوابُ للأول ذكرًا وتقديرُ الفاء في الشرطِ المذكور أولا ، والأول وجوابه جواب الثاني : مثاله : إن وقفت بعرفة إن أحرمت غفر الله لك .

ونقل عن ابن مالك أن الشرط الثاني (إنْ تذْعرُوا) مقيد للأول كالحال ، فالمعنى إن تستغيثوا بنا مذعورين .

أما قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (هود:٣٤) فقد جاء فيه الشرطان متعاقبين بغير عطف ، غير أن الجواب ودليله قد تقدم ، فكان حقّه ألا يعدّ من باب اعتراض الشرط على الشرْط ، بيْد أنهم قد عرضُوا له .

جعله «ابن القيم» مما تقدم فيه الشرط الثاني وجودا وتأخر ذكرا ، فكان الجواب [على مذهب الكوفة] أودليله[علَى مذهبِ الْبصرةِ] للأول (إن أردت) مع تقدير «فاء» وصيرورة «إنْ أردت» وجوابه أو دليله «ولا ينفعكم» جواب الثاني : «إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ»فكان الأول ذكرا «إِن أردت» مع جوابه قيدًا فى الثاني ذكرًا الأوّل وجودًا .

وواضح أن الإرادة الإلهية سابقة وجودًا لا ذكرًا إرادة النصح .[1]

ما ذهب إليه «ابن القيم» لم يأخذ به جمهرة المفسرين والمعربين .

فالزمخشري : يذهبُ إلى أن قول الله ﷻ : «إنْ كان اللهُ يُريدُ أن يغْويَكم» جزاؤه دل عليه قوله : «لا ينفعكم نُصْحِي» وهذا الدال فى حكم ما دلّ عليه ، فوصل بشرط كما وصل الجزاء بالشرط فى قولك :إن أحسنت إلى أحسنت إليك إن أمكنني».[2]

---

(١) ينظر : بدائع الفوائد ٥٩/١ ، والتحصيل من المحصول لسراج الدين الأرْمَوي ٣٨٤/١ .
(٢) ينظر : الكشاف ، ص٤٨٢ ط . دار المعرفة بيروت .

فكأنه قيل : إنْ أردت أن أنصح لكم فإنْ كان الله يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحى ، فإرادة الإغواء شرط فى إرادة النصح وقيد لها ، أى أن عدم النفع للنصح المراد مشروط بإرادة الإغواء .

ويذهب أبو حيان إلى أنَّ هذين الشرطين اعتقب الأول منهما قوله : ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ ﴾ وهو دليل على وجوب الشرط ، تقديره : إن أردت النصح فلا ينفعكم نصحى ، والشرط الثاني اعتقب الشرط الأول ، وجوابه أيضًا ما دل عليه قوله : ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ ﴾. تقديره : إن كان الله يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحى ، وصار الشرط الثاني شرطًا فى الأول وصار المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما ، وكأن التركيب إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحى

وهو من حيث المعنى كالشرط إذا كان بالفاء نحو : إن كان الله يريد أن يغويكم فإن أردت أن أنصح لكم ، فلا ينفعكم نصحى .[1]

جليٌّ أنَّ أبا حيان جعل الجواب المذكور أو دليله بالنّظر إلى المعْنى للأول ذكرًا ، والأول وجوابُه جواب الثاني ذكرا ، وذلك ما ذهب إليه ابن القيم ولم ينظر إلى ظاهِرِ التركيب كما تراه فى صدر كلام أبي حيان .

والذي هو أقرب عندى مذهب ابن القيم ، ذلك أنه هو المتناسق مع الواقع الفعلي ، أمّا الواقع النظمى فإن تقديمَ إرادة النصح على إرادة الإغواء منظور فيه إلى الواقع العلميّ ، حيث لم يتجلَّ له إرادة الإغواء إلا من بعد النصح وعدم النفع ، فلما بالغ فى النصح ولم يثمرُ فِعْلُه أَدْرَكَ أنَّ اللهَ سبحانه وتعالى أراد إغوائهم ، فلُوحظ فى البيان والنظم الواقع العلمى والإدْرَاكِيّ .

* * *

(١) ينظر : البحر المحيط ٢١٩/٥ ، والإملاء للعكبري ٢٧١/٣ (هامش الفتوحات الإلهية)



هذا إذا أمكن بيان العلاقة بين الشرطين ، فإن لم يكن أحدهما متقدمًا على الآخر ، وكان كل منهما يحتملُ التقديم والتأخير ، فإنه يرجعُ إلى نية المتكلم وتقديره إذا ظهر منه ذلك ، وإلاَّ ظلَّ الأمر محتملا .

مما ظهرتْ فيه نية المتكلم وتقديره الثاني البيت السابق : « إنْ تستغيثوا بنا ، إن تذعروا ... إلخ البيت» ، لا ريب فى أنّ الاستغاثة إنما تكون بعد تفزيع وذعر ، فالشاعر ينوى القول : « إن تذعروا فستغيثوا بنا تجدوا» فكان الجواب للأول ، والأول وجوابه جواب الثاني ذكرا ، ومثله قول ابن دريد في مقصورته :

فإن عثرت بعدها . إن وألت   نفسى من هاتا ، فقولا : لا لعا

لاريب في أنّ العثور مرة ثانية إنما يكون من بعد ذعر ، فكأنه قال : إنْ وألت نفسى فعثرت مرة ثانية فادعوا عليَّ.

أما ما لم تظهر فيه إرادة المتكلم وتقديره فقد جعل منه ابن القيم قول الله جل جلاله :

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّـٰتِيٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّـٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَـٰلَـٰتِكَ ٱلَّـٰتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (الأحزاب:٥٠) ذهب إلى أنـه يحتمل أن يكونَ التقدير إنْ وهبت نفسها فأردتها فهي خالصة لك فيكون المذكور جواب الثاني ، والثاني وجوابه جواب الأول .

ويحتمل أن يكون التقدير : إنْ أَرَادَ النَّبِيُّ اسْتِنْكَاحَهَا ، فَوَهَبَتْ نَفْسَهَا لَهُ ، فَهِيَ خَالِصَةٌ لَهُ .(١)

---

(١) ينظر : بدائع الفوائد ١/ ٦٠

الاحتمال الأوّلُ تجده عند الزمخشريّ فالشرط الثاني تقييد للأوّلِ ، فقد شرط فى الإحلال هبتها نفسها ، وشرط فى الهبة إرادة استنكاح رسول الله ﷺ ، كأنه قال : أحللناها لك إن وهبت لك نفسها ، وأنت تريد أن تستنكحها ، فإرادته قبول الهبة.[1]

لا أرى أنَّ هذه الآية ليست من قبيل ما لم تظهر فيه إرادة المتكلم وتقديره ، بل هي من قبيل النوع الأول ، ومن الأمر الأول أيضًا أيْ مِنْ قَبِيلِ ما كان الشرط الثاني « إن أراد » متأخرا فى الوجود عن الأول « إن وهبت » لأنَّ إرادة الاستنكاح منه إنّما كانت بعد الهبة ، كما هو مقرر فى أسباب النزول ، فيكون الجواب للثاني ، والثاني وجوابه جواب الأول .

وقد يقال : إن سبب النزول لايقيد الدلالة ، فالعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، واللفظ هنا لايحمل قرينة محدّدة أومعينة مرجحة ، فبقى الأمر على الاحتمال .

هذا مدفوعٌ عندي بأنه وإن كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فلم أعرضتم كلية عن سبب النزول ؟ ولم لا يُسْتَأْنَسُ بِهِ مُرَجِّحًا إنْ لَمْ يَكنْ قَاطِعًا مُحدِّدًا . ؟

وما قلته مأخوذ من إشكال للشيخ السمين على قاعدة للفقهاء فى مثل هذا.[2]

* * *

وممّا هو محلّ عناية منْ أهلِ الْعلْم قولُ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡهَدۡيَ مَعۡكُوفًا أَن يَبۡلُغَ مَحِلَّهُۥۚ وَلَوۡلَا رِجَالٞ

(١) ينظر : الكشاف ، ص٨٦٠ ، دار المعرفة ، بيروت .

(٢) ينظر : الفتوحات الإلهية ٤٤٦/٣



مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (الفتح: ٢٥)

فِي الآية شرطان غير معطوفين : ﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ ﴾ و﴿ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ ﴾ وجوابٌ واحِدٌ ﴿ لَعَذَّبْنَا ﴾ اشتجرت أقوال العلماء بيان ﴿ لَعَذَّبْنَا ... ﴾ لأيهما يكون .

* * *

الثاني : تعدد بعطف على سبيل الجمع :

إذا تعدَّد الشّرطُ بعطف فهذا يكونُ على أنحاءٍ :

أن يكونَ العاطفُ الواو أو غيره : وهو إمَّا أن تتكرر أداة الشرط ، أوْ لا تتكرر ، بل يعطف الشرط على الشرط دون تكرار للأداة .

فَإذا عطفا بالواو وتكرّرتْ أداة الشرط : إن حضر محمَّدٌ وإن سلّم فأحسن إليه ، فإن تحقق أحدهما لم يجب إكرامه على الراجح ، ويحتمل أنّ في تكرار الأداة دلالة على الاستقلال ، فيكون الجواب للثَّاني إذا عطف بالواو ولم تتكررالأداة : إن حضرمحمّدٌ وسلمٍ ، فأحسن إليه ، فالجوابُ لهما معا ، ولو تحقق أحد الشرطين لم يجب الجزاءُ .

فإن كان العاطف الفاء مع تكرار الأداة : إن حضر محمّدٌ فإن سافرَ خالِدٌ فأحسن إلى أبيهما ، فالجواب للثاني ، وهما معًا جواب الأول بدلالة الفاء ، فهي مرتبة ، والترتيب مقتضٍ مزيد جمع واقْترَان .

وإن كان العاطف الفاء بغير تكرار الأداة : إنْ حضَر مُحَمَّدٌ فسافرَ خالدٌ فأحسِنْ إلى أبيهما ، فلا يجب الجزاء إلا بوقوعهما معا على الترتيب ، ولو تقدم سفر خالد على محمد لم يجبِ الجزاءُ . .[1]

(١) ينظر : المعتمد ١/٢٤١ ، وبدائع الفوائد ١/٥٨ ، والتحصيل للأرموي ١/٣٧٤

من هذا قول الله ﷻ : ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾

(آل عمران:١٧٩)

قوله ﴿ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ ﴾ عطف فيه جملة شرط على أخرى بالواو دون تكرار لأداة الشرط ، فالجزاء لهما معًا ، فلا يتحقق الأجرُ المنعوت بالعظمة إلا إذا تحقق الإيمانُ والتقوى معًا .

وهذا له أثرُه البالغ في بعض أحكام الشريعة ، فإنْ قال لزوجه : إن صُمتِ يومًا وأفطرت يوما لعام وحفظت القرآن الكريمَ كلّه فلك ألف دينارٍ ، لاتستحقّ الألف إلا بهما معا ، وأيهما أنْجزت قبل الآخر ، فلا ضيرَ ، ولوً قال لها إن خرجتِ من البيتِ ودخلت السوقَ فأنت طالقٌ ، لا تطلق بمجرد الخروج ، بل لابدَّ منهما معا .

وكلّ هذا ناظر إلى دلالة النظم ، وعلاقات الجمل بعضها مع بعضٍ ، وهو بابٌ في التفكير البلاغيّ وسيع ودقيق ، وللأصوليين فيه نظر نافذٌ

* * *

الثالث : تعدد الشرط بعطف على سبيل البدل :

إذا تعَدَّد الشرط بعطفٍ على سبيل البدل نحو « إن دخل القَوْمُ الدار أوْ إن دخلوا السوق ، فأكرمهم »فأيّهما حصل استحق الإكرام ، والشرط الثاني قد دفع بعض التخصيص ، لأنك لما قال : « إن دخلوا الدار » أسقطت الإكرام بفقد الدخول ، وأخرجت ذلك من الكلام ، فلما قلت : «أوْ إن دخلوا السوق» أوجبت إكرامهم بدخول السوق ، وإن لم يدخلوا الدَّار ، على حد ما اقتضاه

مطلق الكلام ،[1] فالشَّرط الثاني الآتى على سبيل البدل دفع بعض التخصيص الذي كان قبله ، فكان أثره عكس أثرالآتى على سبيل الجمع ، وإنْ قلتَ : « إن خرجتُ ، لا ، إنْ لبستُ فعليّ نذر » احتمل هذا التعليق وجوهًا :

الأول : أن يكون مدخولُ النفي ما بعد (لا) على أنَّـه جعل الخروج شرطًا ، ونفى أن يكونَ اللبسُ شرطًا .

الثاني : أن يكونَ مناطُ النَّفي مضمونَ ما قبْلَ (لا) ، فيجعلُ البيان بلا إضرابًا عن الشَّرط الأول ، ويستأنفُ شرطًا جديدًا هو اللبس ، فلا يجب النذر إلا باللبس .

الثالث : أن يكون النفي مناطه ما بعد(لا) على أنه قيدٌ للأول ، والمعنى إن خرجتُ غيرَ لابسٍ ، فإن خرج لابسًا لايجبُ النذر .

فعلى هذا التقدير الأول يحنث بالخروج وحده لابسًا أو غير لابسٍ ، وعلى الثاني لا يحنث إلا باللبس ، وعلى الثالث لايحنث إلا بالخروج غير لابسٍ .

هذا إن جعل النفي بـ(لا) فإن جعله بـ(بل) وإن قال : « إن خرجتُ بلْ إِن لبستُ فعليَّ نذر » احتمل أمرين :

الأمر الأول :

أن يكون الشرطُ هو اللبس دون الخروج ، فيختص الحنث به ؛ لأجل الإضراب ببل .

الأمر الآخر :

أن يكون كل منهما شرطا فيحنث بأيّهما وجد ، ويكون الإضراب عن الاقتصارعلى أحدهما ، فيكون إضرابَ اقتصارٍ ، لا إضراب إلغاء ، كما تقول : « أعطه درهما بل درهما آخر »

---

(١) ينظر : المعتمد ١/٢٤٠ ، ٢٤١ ، التحصيل للأرموي ١/٣٧٤

وهذا كله نظرٌ في مناط دلالة أداة الإضرابِ (بل) .[1]

فالاحتمالُ الأوَّل كانت فيه بل للإضراب الإبطاليّ ، وعلى الثاني كانت فيه بل للإضراب الانتقالي ، والسياق يحرِّرُ أحد الاحتمالين ويقطع به .

والفرق بين «لا» و«بل» هنا أن «لا» لن يترتب عليها اجتماع الأمرين معا ، ولكن يترتب أحدهما : إما اعتبار الأول مع نفي الثاني وجعل نفي الثاني قيداً للأول ، وإما تفرد الأول بالتعليق فلا يحنث إلا بتحققه هو .

أمَّا «بل» فيترتبُ عليها إمَّا إلغاءُ الأوَّل قطعا ، وإمّا إباحةُ الجمْع بينهما ، أو اعتماد أيُّهما وقع ، فيكون بمثابة «أوْ» .

* * *

تعدُّد المشْروط (الجواب) :

إذا كان الشَّرطُ قد يتعدَّد على أنحاءٍ ، فإنَّ المشروط (الجواب) أيضًا قد يتعدَّد على أنحاءٍ ، فإن كان تعدُّد المشروطِ على سبيلِ الجمع فإنّ الحكمَ يتأثَّرُ بنوعِ العاطفِ .

إذا قال : إنْ دخلتُ الدَّار فامرأتِي طالقٌ ، وعبدِي حرٌّ ومالِي صدقةٌ ، فإنّه بمجرَّد الدُخولِ يلزم الطلاق والإعتاق والنذر وقت واحد .

فإن قال : إنْ دخلتُ الدارَ فامرأتي طالقٌ فعبدي حرٌّ ، ثم مالي صدقة ، فإنّه بمجرّد الدّخول يلزمه الطلاق أوَّلا ، ويعقبه مباشرة الإِعتاقُ ، ثُمَّ يلزمُه بعد قليلٍ النّذر .

فإنْ جعل الجزاء كلّه دفعة واحدة فلا حرج .

---

(١) ينظر : بدائع الفوائد ٥٨/١ ، ومناهج العقول للبدخشي ١١٠/١



وإن كان التعدد على سبيل البدل نحو : إنْ دخلتُ الدار فامرأتي طالقٌ أو عبدي حرٌّ ، فإن دخل لزمه أحدهما الطلاق أو الإعتاق ، ويرجع إليه في ذلك ، وإن كان الأقرب أن يلزمه ما ذكر أولا ، ففي تقديمه دَلالةٌ على مزيد القصد إليه ، وهذا يؤخذ به إن قال لا أدري أيهما يقع .

فإنْ قال : إنْ دخلتُ الدار فامرأتي طالقٌ بلْ عبدي حرٌّ ، احتمل أن تكون « بل » للإضراب الإبطاليّ ، فيلزمه الإعتاق وحده بالدخول ، واحتمل أن تكون « بل » للإضراب الانتقاليّ ، فيلزمه الطلاق والإعتاق معًا بالدخول .(١)

* * *

تَتمّة فِي أدواتِ الشّرط :

الشرط معنًى من المعاني التي تؤدّى بأداة كالاستفهام والنداءِ والنفي والتشبيه ونحو ذلك ، والأصْل في أدوات المعاني أن تكون حرف معنى ، وإذا استعمل اسم فهو بالتضمّن ، ولذا كانت الأداةُ الأمُّ في كلِّ ذلك حرفًا ، وماعداها يضمّن معناها ، ولذا يكون لهذه الأداة الأم من الخصائص الدلالية والتركيبية ما ليس لغيرها .(٢)

تناول الأصوليون أدوات الشرط بالنظر الفاحص دِلالة هذه الأدوات ، وكانت عنايتُهم بـ« إن » و« إذا » و« لو » ، وهذا يحملُ إلى النظر في تلك الأدوات الثلاثة دِلالة وموقعًا :

* * *

(١) ينظر : المعتمد ٢٤١/١ ، وشرح المختصر للعضد ١٤٦/٢ ، الإبهاج ١٦٩/٢ ، نهاية السول للأسنوي ١١١/٢ ، والإبهاج ١٦٠/٢ .

(٢) يقولُ سيبويهِ : « زعمَ الخليلُ أنّ « إنْ » هي أمّ حروفِ الجزاءِ ، فسألْتُهُ : لِمَ قُلْتَ ذَلِكَ ؟ فقال : مِنْ قِبَلِ أنّي أرَى حُروفَ الْجزاءِ قدْ يتصَرّفْنَ ، فيَكُنَّ استفهاما ، ومنْهَا مَا يُفَارقه فلا يكونُ فِيه الْجزَاءُ ، وهذِهِ علَى حالٍ واحدةٍ أبدًا لاتفارقُ المجازاة » ينظر : الكتاب لسيبويه ٦٢/٣ ، تحقيق : هارون ، عالم الكتب ١٤٠٣هـ .

(مواقع إنْ الجزائية)

أولاً : أهل العلم باللغة وكذلك الأصوليون على أنّ (إنْ) هي الأداة الأم من أدوات الشرط ، فهي موضوعة لذلك المعنى ، وهي لا تتضمن معنى الوقت ، ويتعقبها الفعلُ دُون الاسم .

وليس في أم أدوات الشرط (إن) ما يُبيّن موقفَ المتكلم من وقوع الشرط أو الجزاء ، فإذا قلت : إنْ حضر محمد أكرمتُه ، فأنت تُعلّقُ الإكرامِ على الحضور دون أن تَدلَّ على موقفك من وقوعِ الشرط أوْ عدم وقوعه ، فذلك زائدٌ على معنى الشرط (التعليق) الذي وضعت له أم أدواته .

وقد عبر بعض أهل العلم عنْ هذا بأنَّـها للشك في وقوعِ الفعلِ ، والقول بالشك حكمٌ ، فالأعلى عندي ألا يقال بأنَّـها للشّكِّ ، ولاسيّما فيما يتعلق بِبيان الوحي كتابًا وسنة ، فيكفي أنْ يُقال إنّها لتعليق الجزاء بالشرط ، دون نظر إلى الحكم على الشّرط أوَاقعٌ أم غير واقعٍ أم محتمل ، فالحكم خارجٌ عن معنى الشرط الذي هو التعليق ، وتحرير المدلولات أولى ، فإذا جاء في الكلام ما دلَّ على حكم ، فليكن من غير الأداة (إن) .

ومما يدلُ على أنّ (إن) لتعليق الجواب بالشرط قول الله ﷻ : ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٣،٢٤)

ظاهر الحال أن يقال : إذا كنتم فِي ريب ، وإذا لم تفعلوا ؛ لأنّ المخاطبين في ريبٍ ، وكذلك محققٌ أنهم لن يفعلوا بدلالة قوله : ﴿ وَلَن تَفۡعَلُواْ ﴾ فهو محقق عدم وقوعه ، فاسْتعمال (إن) هنا دالٌّ على أنّـه للتعليق من غَيْر حكمٍ .

والكوفيون على أنّ «إنْ» في مثلِ هذا على معنًى «إذ» وتقدير المعنى: «وإذ كُنتُم».[1]

وكذلك قوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾

(البقرة:٢٨٦)

فالنسْيان والخطأُ أمران محققٌ وقوعهما من العباد، فظاهر الأمر أن يقال إذا نسينا، ولكن الأمر غير منظور فيه إلا لتعليق الجزاء على الشرط، هذا هو أصل الأمر فيها.

ولمّا كان الشرطُ فعلاً منتظرًا في المستقبل، وهو على خطر الوجود بقصد نفيه أو إثباته، كان الأصلُ فِي (إنْ) ألاَّ تدخلَ على ما هو متيقن وقُوعُه، أو عَدَمُ وُقُوعِهِ.

فلا يقال إن طلعتِ الشّمس أزورك، أو «إنْ قامت القيامة يفوز التقى».

قال «المبرد»: «... تَقُولُ آتِيك إذا احمرَّ البُسْرُ» ولو قُلْتَ: «إن احْمرَّ البُسْرُ» كانَ محالاً؛ لأنّه واقِعٌ لا محالة.[2]

ومن ثَمَّ قالوا إنَّ «إنْ» تختصّ بمعدوم على خطر الوجود، أي: قد يقع وقد لا يقع، فإن قال لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالقٌ، لا تطلق حتى يموت

---

(١) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، المسألة (٨٨) وشرح الكافية للرضي ٢/٢٥٣، دار الكتب بيروت

(٢) المقتضب ٢/٥٥ - تحقيق: عضيمة، القاهرة - ١٣٩٩هـ - وزارة الأوقاف. ومرادُه بقوله: «كان محالا» أي: في اللغة لا الواقعِ، وينظر: معه شرح المفصل لابن يعيش ٩/٤.

فيحكم بطلاقها في آخر لحظة من عمره ، أو حتّى تموت هي ، فيحكم بطلاقها في آخر لحظة من حياتها .

وهي تدخُلُ علَى متحقّقِ الوقُوع ، غيْرَ أنّ زمانَه مبْهَمٌ لايدْرى متى يَقع ، فيجعلُ إبهام الزمان بمثابة إبهام وقوع الفعل أيكون أم لا يكون ، من هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾ (الأنبياء:٣٤) قولُه : ﴿ أَفَإِيْن مِّتَّ ﴾ دخلت « إنْ» على متيقّن الوقوع مبهم الزمان ، فلمَّا كان الزّمان أحد جزئَيْ الفعْلِ وكان مبهمًا جعلَ الإبهام للفعْلِ ، فكانَ أشْبَه بالمجازِ الْمرْسَلِ .

* * *

وقد تأتي (إن) فيما يحتمل أن تكون جزائية ، وأن تكون غير ذلك ، كما فِي قول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ (الزخرف:٨١)

جمعٌ مِنْ أهل العلمِ على أنَّ (إن) هنا جزائية ، وأن البيانَ جاء على منهاج التنزل والمجاراة .

يقول الطبري : « وقال آخرون : معنى « إن» في هذا الموضع معنى المجازاة ، قالوا : وتأويل الكلام : لو كان للرحمن ولد ، كنت أوّل من عبده بذلك» [١]

والقول بالمجازاة هو مستعلَى الطبري . ومعنى الكلام عليْه : « قل يا محمد لمشركي قومك الزاعمين أن الملائكة بنات الله ﷻ : إن كان للرحمن ولد فأنا أوّل عابديه بذلك منكم ، ولكنه لا ولد له ، فأنا أعبده بأنه لا ولد له ، ولا ينبغي أن يكون له» .

---

(١) ينظر : جامع البيان ٢٣٢/١١

وإذا وجه الكلام إلى ما قلنا من هذا الوجه لم يكن على وجه الشكّ ، ولكن على وجه الإلطاف في الكلام وحُسن الخطاب ، كما قال ﷻ : ﴿ قُلِ ٱللَّهُ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (سبأ:٢٤).

وقد عُلم أن الحقّ معه ، وأنَّ مخالفيه في الضلال المبين ».[1]

وممن اسْتقوَى القول بأن (إن) جزائية الزمخشري . قال :

« وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض ، وهو المبالغة في نفي الولد والإطناب فيه ، وأن لا يترك الناطق به شبهة إلا مضمحلة مع الترجمة عن نفسه بثبات القدم في باب التوحيد ، وذلك أنه علق العبادة بكينونة الولد وهي محال في نفسها ، فكان المعلق بها محالاً مثلها ، فهو في صورة إثبات الكينونة والعبادة ، وفي معنى نفيهما على أبلغ الوجوه وأقواها »[2]

ويذهبُ الطاهر فِي تفسير الآية إلى أنّ « النكتة في العدول عن الأداة الصريحة في الامتناع هنا إيهامُهم في بادئ الأمر أن فرضَ الولد لله ﷻ محل نظرٍ ، وليتأتى أن يكون نظم الكلام موجهاً حتى إذا تأملوه وجدوه ينفي أن يكونَ لله ﷻ ولد بطريق المذهب الكلامي .... فكان في نظم الآية على هذا النظم إيجاز بديع ، وإطماع للخصوم بما إن تأملوه استبان وجه الحق ، فإن أعرضوا بعد ذلك عُد إعراضهم نكوصاً .

وتحتمل الآية وجوهاً أخر من المعاني . منها :

أن يكون المعنى إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول العابدين لله ﷻ ، أي : فأنا أول المؤمنين بتكذيبكم ، قاله مجاهد ، أي بقرينة تذييله بجملة ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ الآية .

---

(١) ينظر : جامع البيان ٢٣٣/١١

(٢) ينظر : الكشاف ٤٩٧/٣ ، ط . مصطفى الحلبى ، ١٣٩٢ هـ .

ومنها ، أن يكون حرف (إِنْ) للنفي دون الشرط ، والمعنى : ما كان للرحمن ولد فتفرع عليه : أنا أول العابدين لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ، أي أتنزه عن إثبات الشريك له ، وهذا عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ .

ويذهبُ بعضُ أهلِ العلْم إلى تأويل قولِه : ﴿ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ بأولِ المكذبين ، على أن الفعل عِبِد يعبَدَ بكسر العين في الماضِي وفتحها في المضارع ، أي : كذب ، والعابدين من عبد بكسر الباء يعبد بفتحها كما جاء فِي قَوْلِ الشاعر :

أولئك قومي إن هجوني هجوتهم وأعبد أن أهجو كليباً بدارم

أي أمتنع .

وأخرج الطبري أيضاً عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب : عبد معناه استنكف ، ثم ساق قصة عن عمر في ذلك.[1]

ولعلّ أقربها فهمًا للعامّةِ أن تكون إنْ نافية ، والوقف على آخر « ولد » والفاء في (فأنا) تفريعيّة ، والقولُ بالشرطية فيه لُطْفٌ لا يدْركُه إلا أهلُ النظرِ ، فلا يحسُن ذكره للعامة لطفًا بِهمْ .

* * *

(مواقع إذا الجزائية)

الأُصوليون على أنَّ(إذا) غيرُ خالِصَةٍ للشرطية بل هي جامعة معها الظرفيّة ، بَلْ هِيَ بِأَصْلِ الْوَضْعِ للوَقْتِ، فإِن استعملت للشرطِ فلا تخْلُو عن معنى الوقت ، فتكون بمنزلة (متى) فإنَّها للوقتِ وَإِنْ كَانَ قَدْ يُجَازَى بِها .[2]

---

(١) ينظر : فتح الباري لابن حجر ٥٣٨/٩ ، كتاب التفسير .

(٢) ينظر : «الكتاب» لسيبويه ٢٨٥/٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٦/٤ ، والمغنى للخبازى ، ص٤٣٢ ، وتيسير التحرير ١٢٢/٢ .

والفرقُ بين «متى» و«إذا» أنَّ «متى» يُجازى بها لزومًا في غيرِموضعِ الاستفهام مع عدمِ خروجِها عن الوقتِ، و«إذا» لا يلزمُ المجازاة بها دائمًا، فقد تجرَّدُ عنه، وإنْ كان في تجردُّها عن الوقتِ مُنازعةٌ.

ومن الفرقِ أيْضًا أنّ «متى» لزمنٍ مبهم شأن أدوات الشرط، ولهذا لايقال: «متى تطلع الشمسُ أخرج»؛ «لأنها طالعة خرجت أو لم تخرج» كما يقولُ عبد القاهر، بخلاف «إذا طلعت الشمس خرجت، فهذا مسْتقيمٌ».[1]

و«إذا» لزمن متعين، فمتى ظرف زمان متأصل فيه الشرطية، و«إذا» الشرط فيه على التوسع.

والكُوفِيُّونَ عَلَى أنَّ «إذا» تكونُ للوقتِ حينًا، وللشَّرطِ حينًا، ولا يجتمعانِ، فإنْ كانت للشّرطِ تجرَّدت من الوقتِ، وإنْ كانتْ لِلوقْتِ تجرَّدتْ من الشرْطِ.

والأصوليون منهم منِ اتخذَ سبيلَ الكوفةِ كأبي حنيفة، ومنهم من اتخذَ سبيلَ غيرِهمْ، فكان لذلك أثرُه البالِغ في استْنباطِ الأحكام من البيان.

وممَّا اتخذَه الأُصوليون من سبلِ أهلِ اللغةِ أنَّ «إذا» تقترنُ بما ليس فيه معنَى الخطَر، أيْ تُقترن بما كان محققًّا أو كالمُحقَّقِ وقُوعُهُ من الشُّروطِ، ولذا كانت معيّنةً وقتَ تعلّقِ جوابِها بشرْطها.

ولهذا نجد عبد القاهر الجرجاني يرى أن معنى الشرطِ فيها ليس على ما هو عليْه في غيْرها، فهي فيها تعيين وتخصيصٌ للزمن، فليست علّة لوقوع الجزاء، فإذا قلت إذا طلعت الشمسُ زرتك، فليس طلوع الشمس علّة الزيارة بل وقتُه، بخلافِ، إنْ أحسنت إلى أخيك أكرمتك، فالإحسان علة الإكرام، فهي على غير معهود الشرط في هذا، والشرطُ مبنيٌّ على الإبهام، وحق ما يُجازى بِهِ أن يكون مبهمًا، والذي جعلها من أدوات الجزاء أنّه لمَّا تعلّقَ جوابُها والتزم

---

(١) ينظر: المقتصد لعبد القاهر ٢/١١١٩

حصُولُه عنْدَ وَقْتِ حُصُول الشّرْطِ صارَ كأنّ فعلَ الشّرطِ يتسبب فِي حصُولِ جوابِها .[1]

من ذلك قول الله ﷻ : ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران:١٣٥)

جاء البيان مع فعل الفاحشة بـ(إذا) إشارة إلى أنَّ ذلك ممَّا يتوقع حدوثه حتى من المتقين ، رحمة بالعباد حتّى لايقنطوا من رحمة الله ﷻ .

ومن هذا أيضًا قوله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ (المائدة:٦) في هذا دلالة على أنّ قيامهم للصلاة أمرٌ متوقّعٌ ، وكثيرٌ وقوعه أو مرغوبٌ فيه ، فَإنْ جاءت (إذا) غير داخلة على متوقعٍ ... فسبِيلُه التأوِيل .

وقد تجد في البيان اجتماع شرطين أحدهما بإن ، والآخر بإذا ، وحين إذ يظهر لك أنّ (إن) جاءت مضمنة حكمًا مع التعليق ، مشاكلة لإذا في تضمنها حكما مع التعليق ، فتدخل (إن) على غيرِ المتوقّعِ ، أو لا يكثر وقوعه أو ما لايرْغبُ في وقوعِه ، و(إذا) على المتوقع أو ما يكثرُ وقوعه ، أو ما يُرْغبُ فِي وقوعه .

قال ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة:١٨٠) جاءت (إذا) مع ما هو متيقن وقوعه ، وهو حضور الموتِ ، وجاءت (إن) مع ما لا يتوقع وهو ترك خير ، فدلّ التقابلُ على تضمين (إن) هنا حكمًا زائدًا على التعليق .

(١) ينظر : المقتصد لعبد القاهر ١١١٨/٢ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٩٧/٤ .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف:١٣١) جعل مع مجيء الحسنة (إذا) ومع إصابة السيئة (إن) إشارة إلى كثرة مجيء الحسنة ، وقلة إصابتهم بالسيئة ، وزاد هذا تقريراً تعريف الحسنة مع (إذا) والتعبير بالمجيء ، وتنكير السيئة مع (إن) والتعبير بالإصابة ، وهذا من دقة البيان القرآني .[(١)]

* * *

(مواقع لو الجزائية)

لو الجزائية هي عند سيبويه «لما كان سيقعُ لوقوعِ غَيْرِه»[(٢)] أي عند وقوعِ غَيْرِه ، فاللام فِي قولِه (لوقوعِ) عندية لاسببية

---

(١) ممَّا استقبحَ فيه وضع (إذا) وكان ظاهر الأمر وضع (إن) موضعها ما ذهب إليْه الزمخشري مِنْ أنَّه يَزِيغُ كثيرٌ من الخاصة عن الصواب ، فيغلطون ، ألا ترى إلى عَبد الرحمن بن حسان كيف أخطأ بهما الموقع في قوله يُخاطب بعض الوُلاةِ ، وقد سأله حاجةً فلم يَقضِها ، ثم شُفِعَ له فيها فقضاها :

ذُمِمْتَ ولم تُحْمَدْ ، وأدركْتُ حاجتي ... تولَّى سواكُم أجرَها واصطناعَها
أبَى لكَ كَسْبَ الحمدِ رأيٌ مُقصِّرٌ ... ونَفْسٌ أضاقَ اللّهُ بالخيرِ باعَها
إذا هي حثَّتْه على الخيرِ مَرَّةً ... عَصاها ، وإنْ هَمَّتْ بشَرَ أطاعَهَا

فلو عَكَسَ لأصابَ .» اهـ

ووجه الخطأ عليْه أنّه أدخل (إذا) على حثه الخير ، والمقام مقام هجاءٍ ، وهذا الأولى بِه ألا يعبر فيه بما يفيد توقع حثه على الخير ، ولكنّ هذا غفلة عن قول الشاعر «مرة» ، فهذه الكلمة دلت على أن حثه على الخير يقعُ مرة ، وهذا وصف مطابقٌ للواقع ، وفيه إنصافٌ للمهجوّ ، فليس في الناسِ مَنْ لا تحثه نفسُه على الخير مرة ، وإن كان من كان في باب الشرِّ ، فما عبّر به عبد الرحمن بن حسان كان أليق بالمقام ينظر : خصائص التراكيب .

(٢) ينظر : الكتاب ٤/٢٢٤

وهي على ضربين كليين :

الضرْب الأول :

أنْ تكونَ للتَّعْليق في المَاضي وهُو أكثرُ اسْتِعْمالاتِها ، وتعرف بأنها تَقْتَضِي لُزُومَ امتِنَاع شَرطِها لامتِناع جَوابِها ، وهذا فيما إذا لم يكن للجزاء شرط آخر ، وهي كثير في الكلام ، وفي بيان الوحي كتابًا وسنة .

وهي إذا ما دخلت على فعلين ثابتين أفادت انتفاء الفعلين معا : تقول : «لو جاء محمدٌ أكرمته» دلَّ على انتفاء المجيءِ والإكرامِ معا .

وإذا دخلت على فعلين منفِيينِ دلت على ثبوتهما معا : لو لمْ يهمل لما عاقبته ، فدل على ثبوتِ الفعلين الإهمالُ والعقابُ .

وإذا كان أحدهما منفيا والآخر مثبتًا انقلب الأمر : نحو لو لم يكثر السهرلاستيقظ مبكرًا ، فالسهر ثابت ، والاستيقاظ مبكرًا منفيٌّ .

والضرْبُ الثَّانِي :

أن تكون بمعنى (إنْ) أي لتعليق الجواب بالشرط في المسْتقبلِ ، وعدَّ منْ هذا قولُ الله سبحانه وتعالى : ﴿ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:١٧)

المعنى «وإنْ كنَّا صَادقين»

يقول ابن هشام في المغني : «وكون لو بمعنى (إنْ) قاله كثير من النحويين في نحو : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:١٧) .

﴿ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة:٣٣) .

﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ (المائدة:١٠٠) .

﴿ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾ (البقرة:٢٢١) .





﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾ (الأحزاب:٥٢) .

وقوله :

قــومٌ إذا حــاربُوا شــدّوا مــآزرهم | دونَ النّساءِ ولو باتــتْ بأطهــار»[١]

ومن هذا ما رواه الشيخان : البخاري في كتاب الإيمان ، ومسْلم في كتابِ الْكسُوف بسندهما عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ :
«أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ يَكْفُرْنَ». قِيلَ أَيَكْفُرْنَ بِاللَّهِ قَالَ : « يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ ، وَيَكْفُرْنَ الإِحْسَانَ ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا قَالَتْ مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ» .

يقولُ العيني في شرحه الحديث : «لو هنا بمعنى : (إن) يعني لمجرد الشرطية ، ومثله كثير» .[٢]

ومنْ هذا ما جاء في قول الهزلي :

وَلَــوْ تَلْتَقِــي أصْــدَاؤُنا بعــدَ مَوْتِنــا | ومِنْ دُونِ رَمْسَيْنا من الأرض سَبْسَــبُ

لَظَلَّ صَدَى صَــوتِي وإنْ كُنْــتُ رِمَّــةً | لِصَوتِ صَــدَى لَيْلى يَهَشُّ ويَطْــرَبُ

* * *

وللأُصوليين فِي مَوَاقِعِها وَدِلالتها فِي كلِّ موقعٍ حديثٌ رَحْبٌ ، وَلا سيَّما فى قوله ﷻ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٢) ومَـا رواه الشَّيْخان البخاري في كتاب النكـاح ومسلـم في كتاب الرضـاع مـن حديث زَيْنَبَ ابْنَـةِ أَبِى سَلَمَـةَ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَـةَ قَـالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ انْكِحْ أُخْتِى بِنْتَ أَبِى سُفْيَانَ . قَالَ «وَتُحِبِّينَ» . قُلْتُ نَعَمْ ، لَسْتُ

---

(١) ينظر : مغني اللبيب ١/٢١٠

(٢) ينظر : عمدة القاري ٢/٨

بِمُخْلِيَةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شَارَكَنِي فِي خَيْرٍ أُخْتِي . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « إِنَّ ذَلِكَ لاَ يَحِلُّ لِي » . قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ إِنَّا لَنَتَحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ دُرَّةَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ . قَالَ « بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ » . فَقُلْتُ نَعَمْ . قَالَ ﷺ : « فَوَاللَّهِ لَوْ لَمْ تَكُنْ فِي حِجْرِي مَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا لاَبْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ ، أَرْضَعَتْنِي وَأَبَا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ فَلاَ تَعْرِضْنَ عَلَيَّ بَنَاتِكُنَّ وَلاَ أَخَوَاتِكُنَّ »

وقد تأتي (لو) ولجوابها سببٌ غيرما دخلتْ عليْه ، وهي ما تعرف بـ(لو) الصُّهيبيَّة وإن كان لِجَوابِ « لَوْ » سَبَبٌ غَيْرُ الشَّرْطِ لم يَلْزَم امتِناعُه ولا ثُبوتُه ، ومنه الأَثَرُ المروِي عَنْ عُمَرَ : « نِعْمَ العَبْدُ صُهَيْبٌ لَوْ لَمْ يَخفِ اللَّهَ لَمْ يَعْصِهِ ».[1]

---

(١) روى السيوطي في جامع المسانيد والمراسيل ٤١٥/١٣ ، ح : ١٥٨٠ ، عن عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ : « نِعْمَ الْعَبْدُ صُهَيْبٌ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ لَمْ يَعْصِهِ » .
وقال : أَورَدَهُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي الْغَرِيبِ وَلَمْ يَسبق إِسنادُهُ ، وقد ذكرَ المتأخرونَ من الْحُفَّاظِ أَنَّهُمْ لَمْ يَقِفُوا على إِسْنَادِهِ ...
وذكر شيخه السخاوي في المقاصد الحسنة للسخاوي ٥٠٦/١ حديث ١٢٥٩ ، حديث (نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه) .
اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية من حديث عمر ، وذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به في شيء من الكتب ، وكذا قال جمع جم من أهل اللغة ، ثم رأيت بخط شيخنا أنه ظفر به في مشكل الحديث لأبي محمد بن قتيبة ، لكن لم يذكر له ابن قتيبة إسنادا وقال أراد أن صهيبا إنما يطيع الله حبا لا لمخافة عقابه ، انتهى .
وقد أخرج أبو نعيم في الحلية من طريق عبد الله بن الأرقم قال : حضرت عمر عند وفاته مع ابن عباس والمسور بن مخرمة فقال عمر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن سالما شديد الحب لله عز وجل لو كان لا يخاف الله ما عصاه) وسنده ضعيف .
وعنده من حديث عمر أيضا قال : لو استخلفت سالما مولى أبي حذيفة فسألني ربي سبحانه وتعالى ما حملك على ذلك لقلت رب سمعت نبيك ﷺ يقول : (إنه يحب الله حقا من قلبه) قلت : وهذا يؤيد تأويل ابن قتيبة الماضي .

المعنى على أنّ صهيبًا قدْ بلغ حبُّه وطاعتُه لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حدًّا أن لو قُدر خلُوه من الخوفِ من اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بأنْ أمّنّ ـ لما وقعت منْه المعصِية لحبّه لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، فكيف وقد اجتمعت له المحبة والخوفُ ؟!

* * *

فهذه الأدوات الثلاثة تناولها اللغويون ثم الأصوليون ومن بعدهم البلاغيون بالنظر والتحقيق ، وكانت جهات النظر ، وأدواته مختلفة باخْتلاف المنهج والغاية ، ومن الملاحظِ أنَّ الأُصوليّين لمْ يَكْتَفُوا بمَا اكتَفَى بِه البلاغيّون ، بل تنَاوَلوا أدواتٍ أُخر غير هذهِ الثّلاثَةِ ، ولمْ يكن تناولُهم لها من جانب إفادة تخصيص العام ، فَصُرِفتُ بذلك عَنْ بَسْط الحديثِ وتخلِيصِهِ ونقدِهِ فِي هذا الْمَبْحثِ ، ولعلّي أُعان مِن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على النظر فِي أدَوات المعاني بين الأصوليين والبلاغيين ، وأثر ذلك في استنباط الأحكام من الكتابِ والسّنة .

* * *

التَّخصيص بالغاية

مُن مُخصّصات العامَّ الموضوعة المُتَّفق عليها عند الجمهور : الغايةُ ويُراد بها عند أكثرِهم نهايةُ الشيْءِ وطرفه المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه عمّا بعدها(١)

وقّد نَازَعَ الأَسْنَويُّ فِي ذَلكِ ؛ لأنَّ الْجمْهورَعلَى أنَّ التّخصِيصَ بالغَايَةِ «لأبُدَّ أنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَهَا مُخالِفًا لما قَبْلَها ، وإلاَّ كانتِ الغايَةُ وسَطًا ، ولَزِمَ مِنْ ذلِكَ إلغاءُ دِلالةِ «إلى» و«حتّى» (٢)

وارْتضَى أن يكون المرادُ بالغاية الحرف نفسه ، لا ما دخل الحرف عليه ، لأن المسألة المفروضة وهي التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى الواقع بعدما دخل عليه الحرف ، فذلك مسلم عدم دخوله فى حكم ما قبل الحرف .

ولعلَّ الذي هو أظهر أنَّ الغاية هي مدخولُ الحرف ، وتكون المنازعة عليه فى دلالته أَهي تخصيص المدخولِ وما قبله بثبوت الحكم ، أم تخصيص المدخول وما بعـده بانتقاء الحكم ، فالمدخول هو مناط المنازعة التى سيأتى الحديث عنها .

المهمُّ أنَّ التَّخصيص بالغاية كقولك : «أكرم بنى تميم دائمًا إلى أن يدخلوا الدار» فلو لم تقل : «إلى أن يدخلوا الدار» جاز أن يكرمهم بالأمر ، دخلوا الدار أو لم يدخلوا ، فلما ذكرت الغاية تخصص الوجوب بما قبلها ، لأنه لو لزم

(١) ينظر : إرشاد الفحول ١٥٤

(٢) ينظر : نهاية السول ١١٣/٢

الإكرام بعد الدخول ، خرج الدخول من كونه غاية ونهاية ، ودخل فى أن يكون وسطا ، وذلك ينقض فائدة قوله « إلى » لأنَّ هذه اللفظة تقيد الغاية كما يقول أبوالحسين البَصْرِيّ .[1]

وجمهرة السلف من الأصوليين القائلين بالتخصيص بالغاية لم يشترطوا فيها شرطا ، ولكن بعض المدققين من المتأخرين ، ومنهم التقى السبكي ذهب إلى أنَّ الغاية المخصصة « إنِّما هي فيما إذا تقدمها عموم يشملها لولم يؤت بها ، كقوله سُبْحَانَهُ وتَعَالَى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ »

(التوبة: ٢٩)

ولـو لم يقله لقاتلنا المشركين على أى حـال ، وذلك لا يتأتى فيمـا رواه أبُو داود في كتابِ الحدود من حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أن رسولَ الله ﷺ قال : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ وَعَنِ الصَّبِىِّ حَتَّى يَكْبَرَ » .

فما بعد « حتى » خارجٌ عمَّا قبلها ، فليس الاستيقاظ من النومِ ، ولا البراءة من الابتلاء ، ولا الكبرمن الصِّبا ، فلو أنّـه لم يذكر الغايات لما شملها الحكم ، فذكرُها لم يكن لإخراجها منه ، بل لتأكيد العموم فيما قبلها ، أىْ : أنَّ التكليف شامل للحالات التى قبل حتى .

ومن هذا القبيل الذي لا تكون فيه مخصِّصة قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾ (القدر: ٥) .

فطلوع الفجر وزمنه ليسا من الليل يشملها قوله « سلام » .

---

(١) ينظر : المعتمد ٢٣٩/١ ، والأحكام الآمدي ٤٥٨/٢

وقد يقصد بالغاية حينًا ارتفاع الحكم عند الغاية وثبوت ضدِّه لما بعدَ الغاية، كما فى الحديث النبوى السّابقِ، وقد يفهم منه ثبوتُ التكليف لما بعد حتَّى، وهذا يقول به القائلون بمفهوم المخالفة وهم جمهور الأصوليين خلا الحنفية.

وهذا يظهر أكثر فى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة: ٢٩)

أمَّا قوله: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ فإنَّه يحتملِ أن يكون مثل: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ لشمول الصيام الليل والنهار لغة، فخُص هذا العموم بقوله: «إلى الليل» ويحتملُ أن يكونَ مثل قوله: ﴿ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾ وهوالظاهرُ؛ لأنَّ الصِّيام شرعًا لا لغة إنَّما يكون بالنهار، والمعتبر هنا المواضعة الشرعية للدلالة.

وأيضا عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ ﴾ إنما هو فى إفراد الصيام، أى أتموا كلَّ صيام ولا تعرض فيه للوقت، فإن قُرن بما يدل على الوقت كما فى «أتموا الصوم فى الزمان إلى الليل» كانت الغاية مخصصة.[1]

هذا التدقيق غيرمنصوصٍ عليه عند جمهرة الأصوليين، وهو لا يكادُ يطَّرد ضبطُه، وإن كان اعتبار الغاية من المخصصات يُفهم منه ضرورةً سبقُه بعمومٍ يشمل الغاية وما بعدها إذا لم تذكر أداتها، وإلاَّ كان وجود الأداة وعدمها سواء، فليس الاعْتدَادُ هنا بمجرد وجود (إلى) به، لأنَّه بناءٌ لغويٌّ تتناسق فيه دِلالات المفردات، ويكون فيما بينها تفاعل بالغ، كل منهما يأخذ ويعطى ويؤثر ويتأثر.

* * *

(أدوات الغاية المخصّصة)

والغايةُ المخصِّصة لها أداتان رئيستان هما: «إلى» و«حتى»، وَقَدْ يُحْمَلُ

---

(١) ينظر: الإبهاج ٢/١٧١، فصول الأصول، ص١٨١، شرح الكوكب المنير، ص٤١١.

عَلَيْهِمَا أدوَاتٌ أُخر كـ« اللام » كما في قول اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الأعراف:٥٧).

أي : إلى بلد ميت ، بدليل قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في آية أخرى : ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴾ (فاطر:٩) .

وتأتِي (أَوْ) بِمَعْنَى (إلى) كما فِي قَولِ الشّاعر :

لأستَسْهِلَنَّ الصّعْبَ أَوْ أُدْرِكَ الْمُنَى ... فَمَا انْقَادَتِ الآمَالُ إلاَّ لِصَابِرِ

قوله (أو أدرك المنى) غايةُ استْهال الصَّعب ، فـ(أو) جاءت بمعنى « حتى » أو « إلى » ، ولذا قال النحاة يجب إضمارُ أنْ بعد « أو » إذا صلح في موضعها « حتى » ، نحو لألزمنك أو تقضيني حقي.

والكلمات التِي تُؤدِّي معْنى الغايَةِ دُون « حتّى » و« إلى » كثيرةٌ ، وكذلك يمكنُ ملاحظةُ معانٍ غيرالغاية من « إلى » و« حتى » في مساقات أخرى ، سواء جعلناه على مذهب البصرة القائل بعدم التجوز في الحرف واعتبار مثل ذلك من التضمين ، أوْعلى مذهب الكوفة القائل بالتجوز في الحرف وذلك ما عليه جمهرة المتأخرين ، ولم يُعهد عن سلف البلاغيين القول بالتجوز في الحرف ، وعبد القاهر لم يتحدث في كتابيه إلا عن استعارة الأسماء والأفعال.[1]

* * *

---

(١) ينظر : المقتصد لعبد القاهر /٨٤١ ، معاني الحروف للرماني ، ص١١٥ ، ١١٩ ، ومغنى اللبيب ١/ ٧٠ ، وابن يعيش ١٤/٨ ، همع الهوامع ٢/ ٢٠ ، وكشف الأسرار للنسفي ٣٣٥/١ ، والبحر للزركشي ٣٤٤/٣ ـ تحقيق : عمر الأشقر ، الكويت .



وجه دلالة الغاية على التخصيص :

ذكر الغاية إنّما يدل على انتهاء الحكم عند هذه الغاية ، وإلا لما كان معنى لتسميتها غاية كما سبقت الإشارة ، فكان إلزاما ألا يتجاوزها الحكم إلى ما بعدها ، وعدم التجاوز هذا هو نفسه تخصيص الحكم بما قبل الغاية ، فإن ثبت عكس حكم ما قبلها لما بعدها كانَ هذا جمعا بين إثبات ونفي ، فيكون في قوة القصر المقول به عند البلاغيين وإن لم يكن من طرق القصر عندهم لاعتبار ذكرناه في بيان مفهوم القصر عند البلاغيين .

التخصيص بالغاية عند الأصوليين يكادُ يشابه التخصيص «القصر» بـ«لا» و«بل» و«لكن» عند البلاغيين وظيفَةً : حجزُ حكم ما قبلها عن الامتداد إلى ما بعدها .

ودعوى أنَّ التخصيص بالغاية لا يتحقق فيه إخراج ، كما هو شأن التخصيص غير قوية ، وهي مبنية على أنَّ مفاد الغاية عدم ثبوت الحكم على تقدير فقدان ما بعد الغاية لاعدم ثبوت الحكم لبعض الأفراد حتى يكون تخصيصا .[1]

ووجه ضعف هذه الدعوى أنهم يسلمون بعدم ثبوت الحكم عند فقدان ما بعد الغاية ، ولا يسلِّمون بعدمِ ثبوتِه لِبعضِ الأفرادِ ، وعدمُ اطِّراد الانتفاءِ على كلِّ حال ، وذلك الذي بُنى عليه غيرُقويم ؛ لأنَّ عدم الثبوت على تقدير فقد ما بعد الغاية إنما هو لازم للحكم به على بعض أفراد ما قبل الغاية ، فإذا قلنا : أكرمْ بنِي تميمٍ حتَّى يدخلوا في ما لا يعنيهم ، فكأنه قيل : أكرم بنى تميم إلا من يدخل في ما لا يعنيه ، أوأكرمهم فى كل حال إلا حال الدخول في ما لا يعنيهم

فسواءٌ جعل «حتى» غاية لإفراد بنى تميم المحكومِ لهم بالإِكرامِ ، أوْجعلت غايةً لإفرادِ الحالاتِ الَّتي يجبُ فيها إكرام بنى تميم ، فالإخراج قائم ومطرد ،

(١) ينظر : تيسير التّحرير ٢٨١/١ ، فواتح الرحموت ٣٤٣/١

وكل من سمع قولنا : « حفظت القرآن إلى سورة الملك » يفهم أنَّ حكم الحفظ متناولٌ كلَّ سُور القرآن الْكريمِ ، وأنه أخرج منه بعض سُوَرِ القُرآن الْكَرِيمِ من سُورةِ الملك إلى آخر سُورة النّاس .

يفهم ذلك الدهماء وخاصة العلماء ، والإجماع الإدراكى دليلٌ قاهر على قوَّة الدلالة ، فإغفالها وتخيل سواها معاندة .

* * *

علاقة ما بعد الغاية بحكم ما قبلها :

ما بعد الغاية مخالفٌ في الحكم لما قبله ، أي ليس داخلاً فيه ، ويكونُ محكومًا عليه بنقيض حكمِه عندَ الجمهورِ ، أوْ مسكوتا عنه فلا يعرف حكمه مِن حيثُ اللغة عند الْحَنَفِيّةِ شأنُهم في كلِّ المُخصِّصاتِ النَّظمية غير المستقلة التى يقول بها الجمهور ، وسواء كان الأمرُ على مذهب الجمهور أو الحنفية فإنَّ ما بعد الغاية لا يدخل في حكم ما قبله ، لأنَّه لو كان داخلا فيه أو موافقا لم يكنِ الحكم منتهيًا أو منقطعا ولم تكن غاية ، وهذا غير سديدٍ ، فوجب ألا يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها متى كانت « إلى » أو « حتَّى » للغاية .(1)

* * *

علاقة الغاية نفسِها بحكم ما قبلها :

ما أبديناه من قبل ماثلاً فى مخالفة ما بعد الغاية فى الحكم لما قبلها ، إنَّما هو قائم بما بعد الغاية ، أما الغاية نفسها (مدخول الأداةِ) فإن علاقتها بحكم ما قبلها من حيث الدخول وعدمه قد لقيت منازعة بالغة عند أهل العلم ، وذهبوا فيها مذاهب :

---

(١) ينظر : الإبهاج ١٧١/٢ ، ونهاية السول ١١٣/٢

المذهب الأول :

عـدمُ دخول الغاية فى حكم مـا قبلها ، وهـذا مذهبُ جمهـور النُّحاة ، وفخـر الإسلام والبيضاوي وغيرهم ، ولذلك نص البيضاوي فى المنهاج على أنَّ غسل المرفق فى قول الله ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ (المائدة:٦) للاحتياط ،[١] أى : أنـه ليس بفرض ، ممَّا يدلُّ على عدم دخول مدخول الأداة (إلى) فى حكم ما قبلها ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ ﴾ (البقرة: ١٨٧) .

لا ريبَ فى أنَّ «الليل» غير داخل فى الزَّمن المأمور بإتمام صيامه ؛ لأنَّـه ليس محلاًّ للصوم ، فالسُّنة أنَّـه إذا غربت الشمس فقد أفطر الصائم .

* * *

المذهب الثاني :

أنَّ الغايةَ «مدخول الأداة» داخلةٌ فى حكم ما قبلها مطلقًا وهذا المذهبُ منسوبٌ إلى ابنِ السَّراج وأبى على الفارسي وأكثر متأخري النحاة ، كما فى قول اللهِ ﷻ : ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ﴾ (الإسراء:١)

فالمسجد الأقصى داخلٌ فِي عموم أجزاء المكان الذي وَقَعَ فِيهِ الإسْراءُ .

وكذلِك قَولُ اللهِ ﷻ : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٠)

---

(١) ينظر : المنهاج بشرح الأسنوي ١/١١٢



فإنَّها حال نكاحها زوجا غيره لا تحلُّ له أيضا ، وإنَّما تحلُّ بعدِ هذه الحالة فتكون حال النكاح داخلة فى حكم ما قبل « حتى » .

* * *

المذهب الثالث :

إنْ كان مع أداة انتهاء الغاية حرف (من) الدَّال على ابتداء الغاية دخل مدخول أداة الغاية ، وإلا فلا كما في قَولِ الله ﷻ : ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾ (الإسراء: ١)

ولعلَّ وجود « من » وهي لابتداء الغاية دالٌّ على أنَّ مدخول « إلى » وهو انتهاء الغايـة داخل فى الحكم ، فإذا لم تكـن (مـن) لم يكـن مـا يقوى دخـول ما بعد (إلى) .

* * *

المذهب الرابع :

إنْ اقترن حرف الغايةِ بـ« من » فلا يدخلُ ما بعدَه ، وإنْ لَمْ يقترنْ جازَ أن يكونَ تحديدًا وأن تكون بمعنى « مع » .

حكاه الجويني فى « البرهـان » عن « سيبويه » وأنكره عليه ابن خروف ، وقال : لم يذكر سيبويه حرفا منهما ولا هو مذهبه .

* * *

المذهب الخامس :

إن كان ما بعد الأداة من جنس ما قبلها دخل فى الحكم كما في : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ وإلاَّ ، فلا ، كما فى قول الله ﷻ : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨٠) .

المرافق من جنس الأيدى ، ولكن الميسرة ليست من جنس النظرة ، بل هي علة لها .

وهذا المذهب منسوب إلى المبرد والفراء والسيرافي والرماني وعبد القاهر ، فقد نص فى باب «حتى» من كتابه : «المقتصد» على أن ما بعد «حتى» يكون داخلا فيما قبله ، ألا ترى أنك إذا قلت : «أكلت السمكة حتى رأسها» كان المعنى أن الأكل قد اشتمل على الرأس ، وكذلك قولك : «ضربت القوم حتى زيد» «المعنى أن زيدا قد ضربته»

* * *

المذهب السادس :

إن كان مدخول الأداة منفصلاً عما قبله، بمفصلٍ محسوس لا يدخل كما فى : ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ وإلاّ دخل كما فى : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ فإنَّ المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده ، كفصل الليل من النهار ، بل بجزء مشتبه ، فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر ، فوجب الحكم بالدخول ، وقد اختار هذا المذهب الرازي فِي «المحصول».

وهناك مذاهب تذهب إلى أن «أدوات الغاية» من قبيل المجمل أو إلى أنـّها من قبيل المشترك ، ومنها ما توقف فلم يحكم ... إلخ [(١)] .

(١) ينظر : أصول السرخسيّ ٢٢٠/١ ، المعتمد ٣/١ ، والإبهاج ١٧١/٢ ، ونهاية السول ١٣/٢ ، والتمهيد للأسنوي ، ص٢٢١ ، وإرشاد الفحول ، ص١٥٤ ، وفواتح الرحموت ٢٤٤/١ ، ومجالس ثعلب ٢٢٦/١ ، والمقتصد لعبد القاهر ٨٤١/٢ ، وابن يعيش ٤/٨ ، والإملاء للعكبري ٣٧٩/٢ ، والبرهان للزركشي ٢٣٢/٤، والبحر لأبي حيان ٤٣٥/٣ ، والبحر للزركشي ٣٤٧/٢٣ ـ تحقيق : الأشقر ، الكويت

الأقوى أنّ دخول الغاية أو خروجها إنما يعتمد على الدليل الماثل فى السياق والقرائن اللفظية والحالية ، ولا يعتمد على دلالة وضعية لأدوات الغاية .

وذلك ما عليه المحققون من النحاة [1] وارتضاه الزمخشري ، قال : « إلى تفيد معنى الغاية مطلقا ، فأما دخولها فى الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل ، فممَّا فيه دليل على الخروج قوله ﷻ : ﴿ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ لأنَّ الإعسار علة الإنظار ، وبوجود الميسرة تزول العلة ، ولو دخلت الميسرة فيه لكان مُنظرا فى كلتا الحالتين : معسرا وموسرا ، وكذلك : ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ لو دخل الليل لوجب الوصال ، وممَّا فيه دليل على الدخول قولك : « حفظت القرآن من أوله إلى آخره » لأنَّ الكلام مسوق لحفظ القرآن كله .

ومنه قول الله ﷻ : ﴿ مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾ لوقوع العلم بأنّه لا يسرى به إلى بيت المقدس من غير أن يدخله ، وقوله : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ و ﴿ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ لا دليل فيه على أحد الأمرين : فأخذ كافة العلماء بالاحتياط ، فحكموا بالدخول فى الغسل ، وأخذ زُفرُ وداودُ بالمتيقن ، فلم يدخلاها ، وعن النبى ﷺ : « أنه كان يدير الماء على مرفقيه » [2]

---

(١) ينظر : ابن يعيش ١٤/٨

(٢) ينظر : الكشاف ، ص٢٨٠ ، ط . دار المعرفة ، بيروت

ويقول ابن حجر في شأن الحديث النبوي المذكور : الدارقطني من حديث جابر إسناده ضعيف ، رقم ٤٣٨ ـ الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر .

ويقول الصنعاني في شأن هذا الحديث : حديث جابر : « كان يدير الماء على مرفقيه » أي النبي . أخرجه الدارقطني بسند ضعيف ، وأخرج بسند حسن في صفة وضوء عثمان : « أنه غسل يديه إلى المرفقين حتى مسح أطراف العضدين » وهو عند البزار والطبراني من حديث وائل بن حجر في صفة الوضوء : « وغسل ذراعيه حتى جاوز المرافق ».

وفي الطحاوي والطبراني من حديث ثعلبة بن عباد عن أبيه : « ثم غسل ذراعيه حتى سال الماء على مرفقيه ». فهذه الأحاديث يقوي بعضها بعضاً ، ينظر : سبل السلام ٧٣/١ .

ما ذهب إليه الزمخشريّ من النُّزول على ما يقضى به الدليل ، أيًّا كان هذا الدليل هو الحقُّ المبين ، غيرَ أنَّ قولَه إنَّ قول الله ﷻ : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ و ﴿ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ لا دليل فيه على أحد الأمرين ، دعوَى نزل فيها على مذهبه الحنفى الذي يذهب أعلامه إلى أن قوله ﷻ : ﴿ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ و﴿ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ من قبيل المُجمل الذي فسره البيان العملى من الرسول ﷺ ،[1] وهذا غير مسلَّم ؛ فالمجمل هو ما لا سبيل إلى تفسيره إلا بسؤال المشرع أو فعله وبيانه ، فإن أَمكن تفسيره أو ترجيح دلالة على أخرى بطريق غير هذا الطريق لم يكن من قبيل المجمل ، وما مضى قد أبصر بعض أهل العلم دلائل على دخول الغاية فى حكم الغسل ، دون أن يعتمدوا على الحديث النبوى وحده ، وقد سبق أن تناولت ذلك فى تدبر آية الوضوء .

وإذا كنت قد تناولت قضايا مجىء الاستثناء والشرط عقب الجمل المتعددة وبيان ما يعودان إليه والمذاهب فى هذا ، وتناولت قضايا تعدد واتحاد الشرط والمشروط وأقسام ذلك ، فإن الأصوليين يذهبون إلى أن كل هذه القضايا والأقسام والمذاهب هناك هي المذاهب هنا ، والمختار هناك هـو المختار هنا فلا حاجة بنا إلى إعادة القول .

* * *

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٤٨١/٢ ، ط . دار الفكر بيروت .

التَّدبُّر البيانيّ لآيةِ الْجِزْيَة

ممَّا اشْتَمَلَ عَلَى التَّخْصِيصِ بِالْغَايَةِ قَولُ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ (التوبة:٢٩)

سياقُ البيان :

في سياقِ سورة براءة القائمة إلى دعوة المسلمين إلى اتخاذ موقف البراءة مِن مُوالاةِ من لمْ يتبع الهدى الذي جاء به النبي ﷺ ، وحَثَّتْ سورةُ الأنفال على موالاة أتباعِه فختمت بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ﴿٧٣﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ﴿٧٤﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعۡدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمۡۚ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ﴾ (الأنفال:٧٢-٧٥) .

ولذا اشْتملتْ سورة «براءة» على قصّة المخلفين عن غزوة العسْرة «تبوك» ،

وما كان من براءة المسْلمين منْهم بأمر رسول الله ﷺ إلى أن تاب الله سبحانه وتعالى عليْهم، فهو مثلٌ عَليٌّ عمليٌّ للبراءة ممَّن لايدين بما أنزل اللهُ سبحانه وتعالى على رسُوله ﷺ.

جاءَتْ آيةُ الجزية في سياقها الخاصٍّ على هذا النحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾ قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ لَقَدۡ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٖ وَيَوۡمَ حُنَيۡنٍ إِذۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡ كَثۡرَتُكُمۡ فَلَمۡ تُغۡنِ عَنكُمۡ شَيۡـٔٗا وَضَاقَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ ثُمَّ وَلَّيۡتُم مُّدۡبِرِينَ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودٗا لَّمۡ تَرَوۡهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَتُوبُ ٱللَّهُ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٢٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٢٨﴾ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾

(التوبة: ٢٣-٢٩).

فَبيّنتْ للمُسْلمين موقفهم مِنْ قومٍ شاركُوهم في صِفة قد يظن أنَّها العاصمة لهم، وهي صِفَةُ الكتابية، أي: نزول كتاب مقدَّس إليهم، بعد أن بيَّن علاقة المسلمين بغير الكتابيين، فأمر بقتالهم ومنعهم من أن يحُوموا حولَ المسجد

الحرام ، وكان أيضا قد أمر بقتال أولِياءِ الشّيْطان ، وقتال أَئِمَّةِ الكُفْر ، وأمَرَ مِنْ بَعْدُ بِقتال المُشْرِكِينَ كافَّة ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة:٣٦) .

* * *

التبصُّر في البيان :

جاءت آيةُ الجزية محدِّدةً العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب ، فاستهلها بقوله ﷻ : ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ .

وعلينا أن نلحظ أنـه أمرهم بقتالِهم ، لا بقتْلِهمْ ، وفي هذا إشارة إلى أنّ الْمسْلِم لا يبدأ بالقتْلِ ، بلْ هو يقتلُ حين يمنعُ من الدعوة إلى الله ﷻ : ويحاجز عن تبليغ الحقِّ إلى العباد ، فيدفع بالقتال تلك الحواجز .

وقد ذكر عدة صفات يكشف بها واقع أهل الكتاب ، وكأنَّ فيها بيانًا لعلة قتالِهم : ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ .

﴿ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ .

﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾ .

فهذه الصفات وإنْ كانت أيضًا فى غير الكتابيين فإنَّه قال ﷻ : ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ فمنْ فِيه ليْستْ تبْعِيضيّة بل بيانِيّة ، إشارةً إلى أنَّ وصفهم بأنَّـهم أوتوا الكتاب لم يرفع عنهم هذه الصفات الفادحة التى استوجبت قتالهم ، فهُم وغيرُ الكتابيين سواء فى استحقاق القتال حينَ يحجزون عن تبليغِ الدعوة .

وكان مقتضَى الظَّاهر ألاَّ يقبلَ منْهُم إلاَّ الإسلام ، وإنْ لَمْ فالقتلُ ، ولكنّ

الإسْلامَ ميّزأهلَ الْكتابِ بثالثةٍ : إعطاءُ الجِزيةِ ، وكأنَّ فيها ملاحظةً للصفة التى شاركوا فيها المسلمين من وجه وهي إيتاءُ الكتاب .

ولم يأت النظم على نحو : قاتلوا أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ، حتى يبين لنا الدافع لقتالهم ، وأنـَّهم وإنْ كانوا أهلَ كتابٍ فإنَّهم لم يستفيدُوا بهذا الكتاب ، فيرتفعوا عن الاتصافِ بهذه الصفات الساحقة ، وفيه بيانُ أنَّ أهل الكتاب وإنْ زعموا بأنـَّهم يؤمنون بالله وباليوم الآخر ، فإنَّ ذلك الإيمان المزعوم لا اعتداد به في ميزان الحق ؛ لأنـَّهم لم يخلصوا التوحيد من شوائب الشِّرْك ، فإيمانهم بِه كلا إيمان ، ولأنهم لم يؤمنوا باليوم الآخر كما ينبغى الإيمان به ، حيث قالوا بالنعيم والعذاب المعنوى لا الحسى ، ومنْ آمن بشيْءٍ ولم يعمل بِه كأنـّه لم يؤمنْ بِه .

وفي إعادة الجار « الباء » في : ﴿ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾ إشارةٌ إلى أنَّ وجه عدم الاعتداد بإيمانهم باليوم الآخر غيرُ وجه عدم الاعتداد بإيمانهم بالله .

وكان هذا كافيًا في التعريفِ بـهـم ، فهذه الصفة كلية يدخل تحتها كل جريرة ، وجاء البيان القرآني مبرزًا جريرتين لفتًا للبصائر لما فيهما أثر بالغ الخطورة على المجتمع المسلم :

الجريرة الأولى :

﴿ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ هذا من عطف الخاصّ على العام لمزيد تقريره في قلبِ السامعِ حتى لايتوقف في إنفاذ ما أمرت به الآية ، وكشفًا لوجه قتالهم ، ففي التصريح بهذه الجريرة ﴿ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ دِلالة على أنـَّهم وإن خالفُوا الحقَّ فى الاعتقاد ، فقد خالفوه أيضا فى التشريـع ، فأباحُوا من المحرمات ما يتنافى مع دعوى إيمانهم بِاللّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، ولم يذكر جانب

موقفهم مما أحل اللهِ ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ مع أنّ المعهود أنّ أَهل الكتاب ولا سيما النَّصارى يحرمون ما أحلَّ اللهُ ﷻ كما هو معروفٌ في ما ابْتَدَعُوهُ مِن رَهْبَانِيَّةٍ دِلالة على أنـهم حين حرَّموا ما أحلّ اللهُ ﷻ لم يكنْ ذلك تقرُّبا إليْه جَلَّ ثَناؤُه، إنّما كان منازعة له ﷻ فيما يختص به، فحرَّموا ما أحَلَّ، وأحلُّوا ما حرَّم، فكانوا بحق لا يدينون دين الحقِّ، فالذي يدينُ دين الحقِّ إنَّما يرغبُ عن بعض نِعم الحياة تقربًا لا منازعة لله ﷻ فيما اختص به من تحليل وتحريم.

وفي عطف (رسوله) على اسم الجلالة دِلالة بيّنةٌ على أنّ من اكتفَى بتحريم ما صرح بتحريمه في كتابِ اللهِ ﷻ، وأبى أن يحرم ما جاءتْ بِه السنّة النَّبويَّة مدعيا أنّ في كتابِ الله ﷻ الكفاية، وهم أولئك الذين يسمون أنفسهم بالقرآنيين، فهم في حكم من لم يحرم ما حرم الله ﷻ، فهم أنفسُهم لم يقفُوا عندما أخبر بِه القرآن الكريم في قوله: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ (النساء: ٨٠).

جعل طاعة الرسُول ﷺ طاعة لله ﷻ، فكل ما أحله الرسُول ﷺ أو حرمه ولم يظهر لنا مثله في كتاب الله ﷻ ففريضةٌ لازمة لازبة طاعته ﷺ فيه.

وجاءت الجريرة الأخرى: ﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾ (التوبة: ٢٩) إبرازًا لعصيانهم، فالمعنى ولا يطيعون الله ﷻ طاعة الحقّ التي أمروا بها في الكتابِ المنزلِ على رسُولهم، فلو أطاعُوا ما أُمروا به فيه لآمنوا بالإسلام؛ فإنهم أمروا بالإيمان بِه حين مجيئه، فهم ما كفروا بالإسلام بل كفروا أيضًا بما أنزل على نبيهم،

وفي هذا دفعٌ بالغٌ لمن يتصايح بأن من أهل الكتاب من يؤمن بما أنزل على نبيه، وما أنزل على الأنبياء من قبل النبي محمـد ﷺ كله حق، فأيٌّ آمن بأي نبيّ، فهو مؤمن لأنه آخذ بحقٍّ نزل على نبيّ.



ضلالة يتصايحون بها ، فمما جاءهم في كتاب نبيهم موسى أو عيسى عليهما السلام الإيمان بمحمد ﷺ ، فهل آمنوا بما أمرت به التوراة أو الإنجيل ، إنهم لم يكفروا بالإسلام ونبيه ﷺ بل كفروا بالدين الذي جاء به نبيهم ، ويدعون أنهم عليه .

وجاء قوله : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ أي : حتى يعطوا الخراج عن رقابهم الذي يبذلونه للمسلمين دفعا عنها ، كما يقول الطبري في تأويلها .

والجزية اسم للمال الذي يعطيه قوم لقومٍ نظير الإبقاء عليهم أحياء ، أو نظير إقرارهم في الأرضِ التي همْ فيها ، فهي كالخراج الذي تفرضُه الأمم الأخرى على بعض الطوائف نظير ما يقدم لها .

فالجزية كالخراج نظير الإبقاء أحياء والدفاع عن أنفسهم وأعراضِهم وأموالهم وما ملكت أيديهم لايظلمون قيد أنملة .[1]

والجزية من الكلمات القرآنية المجملة التي يتوقف بيانها على تبيين المشرّع[2]

---

(١) روى البخاري في صحيحه من كتاب « الجزية » بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ـ صلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسلّم ـ قَالَ : « مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا » .
فجعل قتل المعاهد كقتل المسْلم سواءً بسواء .

(٢) روى أبو داود في سننه من كتاب« الزكاة »« باب » « زكاة السائمة » منْ حديث مُعَاذٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا وَجَّهَهُ إِلَى الْيَمَنِ أَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ ـ يَعْنِى مُحْتَلِمًا ـ دِينَارًا أَوْ عِدْلَهُ مِنَ الْمَعَافِرِيِّ .
والحديثُ رواه أحمد من حديث معاذ ، ورواه الترمذي في باب ما جاء في زكاة البقر ، والنسائي ، وابن ماجه والدارقطني والبيهقي في كتاب « الزكاة » .
والدينار يعدلُ أربعة جرامات وربع جرام ، وهو يعادل يومنا هذا قرابة سبع مئة جنيه مصريّ ، تؤخذ في نهاية كل عام من كل ذكر محتلم حر قادر غير معدم . =

وقد خصصت هذه الحالة التي يتوقفُ فيها قتالهم : مقيدا لها بقيدين : ﴿ عَن يَدٍ ﴾ و﴿ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ أمَّا قوله ﷻ : ﴿ عَن يَدٍ ﴾ فللعلماء في بيانِ معناه مقالاتٍ بلغتْ خمسةَ عشرَ قولاً ذكرها أبو بكرٍ بنُ العربيّ .[1]

ومنْ تلك المعاني عن قدرة واستطاعة ، أو عن يد للمسلمين عليهم أي منة بالرعاية والحماية ، فهي خراج نظير منفعة إلى ذلك ذهب العز بن عبد السلام في تفسيره .

والأليقُ بنسَقِ الْكلامِ وتصاعُدِ الْمعنَى هُو معنَى القدرة والغِنى ، فالجزيةُ لاتؤخذ إلا منْ مقتدرٍ ، وإنْ كان ذكرًا بالغًا غيْر ذي عذر إلا الفقر ، فإنه لاتؤخذُ منْه ، فالاقتدارُ شرطٌ في أخذ الجزية ممّن تجبُ عليْه .[2]

= المعافر موضع في اليمن تنسب إليها ثياب ، دلّ ذلك على أنّ للإمامِ أَنْ يأخذ عدل الدينار ما يُنتجه أهل ذلك البلد تيسيراً عليْهم ، إن لم يكن معهم نقدٌ ، فلا يكلفوا ما لا يطيقُون ، فيُؤخذ من كل كتابي تجب عليْه الجزية دينارٌ في الحول ، فإن لم يكن معه نقدًا أخذ عدله مما ينتج إن طعاما أو كساء أو نحو ذلك .

وأهل العلْم على أنّ للإمام أن يزيد وأن ينقص من ذلك وفق ما فيه المصلحة العامة ، لكن ليس له أن يبطلها بدعوى المواطنة .

ينظر : كتابُ الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ـ تحقيق : محمد خليل هراس ، ص٤٢-٤٥ ، ص ٤٧ ، ٤٨ ط . المكتبة الأزهرية ، ودار الفكر بالقاهرة سنة ١٤٠١هـ .

(١) ينظر : أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٤٠٦/٢

(٢) أهل العلم على أن الجزية لا تؤخذ إلا من ذكر حر محتلم معافى مكتسب مقتدر ، فلا تؤخذ من امرأة وإن كانت ذات ثراء ، ولا من صبيّ وإن كان ثريا ، ولا ذي عاهة لا يقتدر على الكسب منها كالعمى ونحوه أو مرضٍ مزمن ، ولا من فقير عاطلٍ لا يجد عملا يكفيه ، بل إن كان مثله منح من بيت المال ما يكفيه حتى يجد عملا يكفيه ، ولا من شيخ فانٍ وإن كان ثريا ، ولامن عابد منقطع لعبادته ، وكل من لا يجبُ على مثله الجهاد من المسلمين لايجب عليه الجزية . =

وهذا المعنى عندي أولى بلاغةً من القـولِ بأن المعنى «عن قهر» لأنَّ في قولِه ﷻ بعدُ : ﴿ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ ما يفيد شيئًا منْ ذلك .

وَفِي مَعْنَى قوله ﷻ : ﴿ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ يقول الشافعي :

«سمعتُ عددا من أهل العلم يقولون : الصَّغار أن يجرِى عليهم حكمُ الإسلام .

قال الشافعي : وما أشبه ما قالوا بما قالوا ، لامتناعهم من الإسلام ، فإذا جَرى علَيْهم حكمُه ، فقَدْ أصْغِروا بما يجرى عليهم منه» [1]

وما قاله أهل العلم فى معناه «يرجعُ إلى التفسير اللغويّ ؛ لأن الحكم على شخص بما لا يعتقده ويضطر إلى احتماله يستلزمُ الذُّلّ» [2].

وإن قلتَ إن قوله : ﴿ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ أي : راضون بهذا الحكم ، وأنّـه عدلٌ فِي حقهم ، فهذا في حق أهل الكتاب يعادل قوله ﷻ في حق أهلِ الإسلام :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء:٦٥)

= والقاعـدة الكلية في زماننا هي : كـل مـن لا يجب عليـه التجنيد الإلزامي مـن المسلمين لا تجبُ عليه الجزية ؛ فالجزية إذن نظير الدفاع عن الأوطان ، ولا يكلف أهل الكتاب الدفاع عن ديار الإسلام ، بل يكلف بذلك المسلمون ، وعلى المسلمين حماية الديار ومن فيها من المسلمين وأهل الذمة والعهد ، وما فيها للمسلمين وأهل الذمة والعهد .
ينظر في هذا : كتابُ الأموال لأبي عبيد ، ص٣٩-٤٢ ، ص٤٨ فقرة : ١١٩، ١٢٠ ، والشـرح الكبير للشمـس ابن قدامـة المقدسي ، تحقيق : عبـد الله التركـي ، ٤٢٣/١٠ ومـا بعدها المسألة رقم ١٥٠٨-١٥١١- ط . هجر بالقاهرة ـ ١٤١٥هـ .

(١) ينظر : الأم ٩٩/٤ .

(٢) ينظر : فتح الباري ١٩٧/٦ .





فكما أن المسْلم لا يرْتضَى منْه مجرد الاحتكام إلى الكتاب والسنة ، بلْ فريضة عليْه أن يُطهّر نفسَه من أن يتسلل إليها أدنى حرجٍ من حكم الشرعِ ، كذلك أهل الكتاب عليْهم الخضوع والرضَا .

فآية النسـاء مضمونها الاسْتسلام التام لحكم اللهِ ـ جَـلَّ ثَنـاؤُهُ ـ ولحكم رسُولِه ﷺ ، وهو عيْن الصغار في حق كل مسلمٍ لحكم الله ﷻ .

وكلام الشافعي السابقِ يؤنس بِهذا .

وكأن الله قد جعل الجزية فى حق أهل الكتاب قائمة مقام الشَّهادتين فى حق المسلم ، بها يعصمُ دمَه وماله وعرضه إلا بالحق ، ويكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم .

وإذا كان الله سبحانه وتعالى لا يقبل من المسلم الشهادتين إلا إذا أدَّاهما صاغرا له متذللا خاشعا مخبتا مقراًّ بأنَّ الفضل والمنة لله ، وأنَّـه جَلَّ ثَناؤُهُ هو المعطى ، وأنه الغنِيُّ عن الطاعة والإقرار بوحدانيته ، فكذلك ما يقوم مقامها فى حق أهل الكتاب : الجزية ، لا تقبل إلا إذا أدَّاها من استحقت عليه بنفسه صاغراً لوليّ المسلمين متذللا خاشعًا مخبتًا ، مقرًّا بأنَّ الفضلَ والمِنة عليه للإسلام ، وَأنَّ الإسلام والمسلمين فى عزة ومنعة وغنى عن جزيته .

* * *

وأداء أهل الكتاب الجزية عن يد وهم صاغرون ليس حقًّا لولي الأمر يسقطه إن شاء ، أو حقًّا للمجتمع يتنازل عنه بقرار من مجلس نيابي بدعوى المواطنة ، أداء الجزية عن يد وهم صاغرون حق شرعي للإسلام لا يسقط بأي حالٍ إلا حال عدم الاستحقاقات المقررة في الشريعة الإسلامية .

وكل من آمن أنّ فرضَ الجزية على أهل الكتابِ في ديار الإسلام مظلمة ينبغي أن ترفع عنهم بدعوى المواطنة هو متهم لشرع الله سبحانه وتعالى بالظلم ، فإنْ عقل ما يقول ، ولزمه ، فقد ارتد عن دين الإسلام ، ووجبت استتابته ، فإن تاب وأصلح وإلا أقيم عليه حد الردة .

* * *

التَّخصِيصُ بِالصِّفَةِ

مِنْ مُخصِّصات العام الموضوعةِ المتفق عليها عنْد جمهرة الأصوليين الصِّفةُ ، وهِيَ كلُّ لفظٍ مقيدٍ لآخرَ ذى معْنى مُشترك ، وليس باستثناءٍ ولا شرْطٍ ولا غايةٍ[1]

وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ النَّعْتِ النَّحْوِيِّ ، فَهِيَ عِنْدَ الأُصُوليينَ وَالبَلاغِيين تَشْمَلُهُ وَتَشْمَلُ الْعَدَدَ ، وَالظَّرْفَ ، وَالْحالَ ، والبدلَ ، والْعِلّةَ ، وَالإضافَة ، وَجَميعَ مَعْمُولاتِ الْفِعلِ وما فِي حُكْمِهِ ، ولا يُدْخِلُون فِيها الاسْتِثْناءَ والشّرْطَ والْغايَةَ .[2]

والمرادُ بالتَّخصيصِ بالصِّفة هُنا نقصُ الشُّيوعِ ، وتقليلُ الاشْتراكِ « وذلك بأنْ يكون الشّيْءُ ممّا يطلق على ماله تلك الصفة وعلَى غيرِه ، فيتّقيد بالوصف ، ليقتصر على الدّلالة على ماله تلْك الصِّفة دون القسْم الآخَر »[3]

وإذا كنتُ قد أشرتُ إلى أنّ التّقييد ببعضِ المقيِّدات تخصيصٌ ، فالذي يحسُن أنْ نَكون على ذكر منه أنَّ الأصوليين يفرقون بين « التّقييد» و« التَّخصيص» : التَّقييدُ للمطلقِ ، والتخصيصُ لِلْعام وما كُلّ الأصولّيين بالجاعل المُطلق من العام .

وقد سبق أنْ بينتُ أنّ « الحنفية» يجعلون المُطلق من الخاص ، ودِلالته قطعيّة ، وهم لا يقولون بتخْصيصِ الْعام بالمنظومِ غير المستقلِ كالاستثْناءِ ،

---

(١) ينظر : شرح جمع الجوامع ١/٢٤٩، والمسودة ، ص١٨٠

(٢) ينظر : حاشية السعد على شرح العضد ٢/١٧٤ ، ٣٢٢

(٣) ينظر : حاشية البناني على جمع الجوامع ١/٢٥١ ، الإبهاج ١/٢٧١

والشّرط ، والغاية ، والصفة ، بلْ يقولون بالمُخصص المنفصل ، أي : بنصّ آخر غير بنية النّص الذي فيه العام ، كتخصيصِ آيةٍ بأخرَى (١)

والشَّافعيةُ يجعلون «المطلقَ» من العامِّ وَدِلالته ظنيّة ، وَهُمْ يقولون بالتَّخصيص بالمنظوم غير المستقل .

وَالْبَلاغيُّونَ فَرقُوا بيْنَ التّقْييدِ والتَّخصِيصِ ، فجعلوا الإضافةَ والوصفَ من التَّخصيص ، وجعلُوا الحال ونحوَها من متعلقات الأفعال من التّقييد ، فذكرتْ طائفةٌ أنَّ ما بينهما من فرقٍ معنوى ماثلٌ فى أنَّ الفعل يُسندُ أوّلا ، ثُم يقيّد بمعموله ثانيًا ، والاسم يُضافُ أوْ يُوصفُ أوَّلاً ، ثُم يسندُ ثانيًا ، فهناك تقييدُ مسندٍ ، وههُنا إسنادٌ مقيّد .

ولمَّا كان الفعل بحسبِ أصلِه فى وضعه يدلُّ على معنى مطلقٍ كان التقييدُ يناسبُه.

ولمَّا كان الاسم قد يكونُ ما يدلُّ على العموم والشمول بحسبِ أصلِ الوضع كان التَّخصيص هو الّذي يناسبهُ . (٢)

* * *

---

(١) وهذا نهج اتخذه الحنفيّةُ في علاقة عناصر التركيب ببعضِه ، وعلاقة النّصوص ببعضِها ، وهو من صميم التفكير اللغوي والدلالي والبيانيّ ، تشاغل عنه العقل البياني المتأخرِ زمانًا لا مكانةً بأمورٍ هي مِنْ دون ذلك بكثِير حتّى حسبَ غير قليلٍ من طلابِ العلْم أنَ التفكير البلاغي لا يتجاوز النظر فِي المعاني العاطفيةِ التي تقوم فيِ البيانِ المُخيَّل شعرًا ونثرًا ، مع أنَّ جوهر البلاغة إيصالُ المعنى إلى القلبِ وتمكينه وتفعيله فيهِ بأحسنِ صورة من النظم ، سواء كان المعنى عقليًا أو نفسيًا ، فلا اعتداد بنوعِ المعنى من حيثُ منزعه وأداة نتاجه أو تلقيه ، بل الاعتداد بشرفِه وأثره وسبيل تأثيره في المستقبِله .

(٢) ينظر : حاشية السيد على المطولِ ، ص١٧٤ ، ط . تركيا ، والأطول ١٩١/١

ولِملاحظة تخصيصِ العَامّ بالصّفة أصلٌ فِي التّفكيرِ لدَى الصّحابة ، وذلك ما تراه فِيما رواه مسلم في كتاب الصّلاة ، باب قدر ما يستر المصلي ، بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ أَبِى ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّى فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ فَإِنَّهُ يَقْطَعُ صَلاَتَهُ الْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ» .

قُلْتُ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا بَالُ الْكَلْبِ الأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الأَصْفَرِ ، قَالَ يَا ابْنَ أَخِى سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَمَا سَأَلْتَنِى فَقَالَ : « الْكَلْبُ الأَسْوَدُ شَيْطَانٌ» .

فهذا دالٌّ على أنَّ الصحابة كانُوا يُدركون أنَّ للنعتِ تخصيصًا للعام ، فسؤالُه : ما بَالُ الْكَلْبِ الأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الأَصْفَرِ ، وتعليل النبي ﷺ مبين علّة التخصيص بالنعتِ .[1]

---

(١) في مسألة قطع الصلاة بهذه الثلاثة كلام كثيرٌ وتأويل ، فأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها استدركت على ذلك ، روى الشيخان في كتاب الصلاة أنه قد ذُكِرَ عِنْدَهَا مَا يَقْطَعُ الصَّلاَةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ ، فَقَالَتْ : شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمُرِ وَالْكِلاَبِ ، وَاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِىَّ ﷺ يُصَلِّى ، وَإِنِّى عَلَى السَّرِيرِ - بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ - مُضْطَجِعَةً فَتَبْدُو لِى الْحَاجَةُ ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ فَأُوذِىَ النَّبِىَّ ﷺ فَأَنْسَلُّ مِنْ عِنْدِ رِجْلَيْهِ .

وقال الزرقاني في شرح الموطأ :

فيما جاء في الموطأ عن مالك أنه بلغه أن علي بن أبي طالبَ رضي الله عنه قال : (لا يقطع الصلاة شيء مما يمرّ بين يدي المصلي) وكذلك كان عبد الله بن عمر يقول :

(لا يقطع الصلاة شيء مما يمرّ بين يدي المصلي) رواه مالك موقوفاً....

واختلف العلماء في العمل بالأحاديث القطعِ بالثلاثة ، فمال الطحاوي وغيره إلى أن حديث أبي ذرّ وماوافقه منسوخ بحديث عائشة في الصحيحين ... =

= وتعقب بأن النسخ إنما صار إليه إذا علم التاريخ وتعذر الجمع ، والتاريخ هنا لم يتحقق والجمع لم يتعذر .
ومال الشافعي وغيره إلى تأويل القطع في حديث أبي ذر بنقص الخشوع لا الخروج من الصلاة ، ويؤيده أنه سأل عن حكمة التقييد بالأسود فأجيب بأنه شيطان ، وقد علم أنّ الشيطان لو مرّ بين يدي المصلي لم يفسد صلاته كما سبق حديث : « إذا ثوّب بالصلاة أدبر الشيطان فإذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه » .
وفي الصحيح : « أن الشيطان عرض لي فشدّ عليّ » الحديث . وللنسائي : « فأخذته فصرعته » .
ولا يرد أنّه قال في هذا الحديث أنه جاء ليقطع صلاته لأنه بين في رواية مسلم سبب القطع وهو أنه أتى بشهاب من نار ليجعله في وجهه ، وأمّا مجرد المرور فقد حصل ولم تفسد به الصلاة ، وقال أحمد : يقطع الصلاة الكلب الأسود ، وفي النفس من الحمار والمرأة شيء .
ووجهه ابن دقيق العيد بأنه لم يجد في الكلب الأسود ما يعارضه ، ووجد في الحمار حديث ابن عباس ، وفي المرأة حديث عائشة ، ونازع بعضهم في الاستدلال به من وجوه : أحدها : أن العلة في قطع الصلاة بها ما يحصل من التشويش ، وقد كانت البيوت يومئذ لم يكن فيها مصابيح فانتفى المعلول بانتفاء علته .
ثانيها : أن المرأة في حديث أبي ذر مطلقة وفي حديث عائشة مقيدة بكونها زوجة ، فقد يحمل المطلق على المقيد ، ويقال بتقييد القطع بالأجنبية لخشية الفتنة بها بخلاف الزوجة فإنها حاصلة عنده.
ثالثها : أن حديث عائشة واقعة حال يتطرق إليها الاحتمال بخلاف حديث أبي ذر فإنه مسوق مساق التشريع ، وقد أشار ابن بطال إلى أن ذلك من خصائصه ﷺ ، لأنه كان يقدر من ملك أربه على ما لا يقدر عليه غيره.
وقال بعض الحنابلة : يعارض حديث أبي ذر رضي الله عنه وما وافقه أحاديث صحيحة غير صريحة ، وصريحة غير صحيحة ، فلا يترك العمل بحديث أبي ذر الصحيح الصريح بالمحتمل يعني حديث عائشة وما وافقه ، والفرق بين المار وبين النائم في القبلة أن المرور حرام بخلاف الاستقرار نائماً كان أم غيره فهكذا المرأة يقطع مرورها دون لبثها .
ينظر : شرح الزرقاني على موطأ مالك ١/٣١٥ .



ومن هذا ما جاء عن سيدنا علي رضي الله عنه في تأويل قول الله سبحانه وتعالى :

﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ (النساء:٢٣)

ذهبَ إلى أنّ قوله تعالى : ﴿ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ قيدٌ يخرج من حرمة النكاحِ الربيبة التي ليست في حجر زوج الأمة .

جاءت الرواية عن مالك بن أَوْسِ بن حَدَثَانَ رضي الله عنه قَالَ : كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ فَتُوفِيَتْ ، فَقَالَ لِي عَلِيٌّ رضي الله عنه : لَهَا ابْنَةٌ ؟

قُلْتُ : نَعَمْ ، وَهِيَ بِالطَّائِفِ .

قَالَ : كَانَتْ فِي حَجْرِكَ ؟ قُلْتُ : لاَ

قَالَ : فَانْكِحْهَا ، قُلْتُ : فَأَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾؟

قَالَ : إِنَّهَا لَمْ تَكُنْ فِي حُجْرِكَ ، إِنَّمَا ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ فِي حُجْرِكَ» .[1]

فسيدنا عليّ فهم من الصفة تخصيصًا ، وإن نازعه في هذا جمهور الصحابة أهلِ العلْم ، وسيأتى مزيد بيان لهذا في مبحث «التدبر البياني للمحرمات نكاحًا» إن شاء الله تعالى .

* * *

ممّا كانت الصِّفة فيه مخصّصة العامّ قَوْلُ اللهِ ـ سُبْحانه وبِحمْدِهِ ـ : ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ

---

(١) ينظر : جامع المسانيد والمراسيل للسيوطي ١٦٨/٢١- مسند مالك بن الحدثان ، حديث رقم : ١٨٧١٢



ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّـٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١)

فإنا نجد في الآية عدة صفاتٍ تخصّص عامًّا :

من ذلك قوله : ﴿ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ ﴾

وقولُه : ﴿ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾

وقوْله : ﴿ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾

أمّا قولُـه : ﴿ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ ﴾ فوصفٌ مخصّصٌ لعموم قولـه : ﴿ ٱلتَّـٰبِعِينَ ﴾ وكذلك قولُهُ : ﴿ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾ وصف مقيد للحكم فلا يثبت حكم ما قيد به ، فيمن لم يقيد به ، فالطفولة وحدها غير كافية لتقييد الحكم ، إذ الطفولة أمر اعتباري ، فالحكم هنا خص بمن لم يميز العورة من غيرها دون اعتبار لسن الطفولة ، وكان التّقييد بهذا دون التقييدِ بالعُمُر مراعاةً لتغيّر الأحوال والأوطان .

وأمّا قَوْلُه : ﴿ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ فمخصّصٌ لعموم النهي عن الضرب بالرجلِ ، بل ذلك النهي مخصصٌ بتلك العلّة ، أما إن وقع منها عفواً فلا حرج .

* * *

ومنْ ذلك ما رواه الشيخان بسنديهما عن نافعٍ عنِ ابنِ عمرَ قال : « كانت امرأةٌ لعمرَ تَشهدُ صلاةَ الصبحِ والعِشاءِ في الجماعةِ في المسجدِ. فقيلَ لها : لمَ تخرُجينَ وقد تَعلَمينَ أنَّ عمرَ يَكرَهُ ذلكَ ويَغارُ ؟ قالت : وَما يمنَعُه أن يَنهاني؟

قال : يَمنَعُهُ قولُ رسولِ اللهِ ﷺ : « لا تَمْنَعُوا إمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللّه ».

قوله : « مساجد الله » صفة مخصصة عموم النهي ، فالنَّهْيُ عن منعهنّ اختصّ بالمساجد ، أمّا غيرها فإنَّ للرجلُ أن يمنع زوجه عن الخروج إذا رأى مصلحةً له ، أو لها في ذلك ، وليس لوليٍّ الأمر العام أن يسلب الزوج حقه هذا ، فهو أعلم بما يصلحُ أسرته ما كان الرجل قوامًا عليها قوامة رعاية وحماية بما شرع الله عَزَّ وَجَلَّ .

وخروج المرأة بغير إذن وليها لما تشاءُ ليس حقًّا من حقوقها .[1]

* * *

ومن هذا أيضًا ما رواه الشيخان : البخاري في الحولات ، ومسلم في المساقاة بسنديها عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ » .

قوله : الغني : نعت بالإضافة قيد عموم المطل المنعوت بالظلم ، فهو المطل الواقع من الغني ، أمّا مطلُ غيره فلا يدخل في حكم الظلْمِ .

---

(١) ممّا يحسُن ذكرُه أن خروج المرأة للمسجد إن كان للصلاة فصلاتها في بيتها أفضل ثوابًا إن كانت تنشد الأجر الأعظم ، وإن كان خروجها للموعظة ، فإذا تيسرت لها الموعظة وهي في بيتها فخروجها حينئذٍ لغير مصلحة، ولاسيّما في زماننا ، فإن سبل التعلّم عديدة، والمرأة مكنونة في بيتها ، فإن كان لا بد فالأعلى أن تخرج برفقة زوجها أو ذي رحم محرم معها كيما لا تؤذى في زمان كثر الاعتداء فيه على النساء

وقد روى الشيخان : البخاري في الأذان ومسلم في الصلاة في كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد بسندهما عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِىِّ ﷺ تَقُولُ : لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِى إِسْرَائِيلَ ، قَالَ فَقُلْتُ لِعَمْرَةَ : أَنِسَاءُ بَنِى إِسْرَائِيلَ مُنِعْنَ الْمَسْجِدَ ، قَالَتْ : نَعَمْ .

ومن ذلك ما رواه مسلم في كتاب الطهارة عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ».

قوله: (الدائم) أي: الراكد الذي لايجري ـ كما في رواية ـ نعت مخصص لعموم النهي، فالاغتسال في الماء الجاري جائز، وإن اختلط به البولُ.

وفي نظمِ الحديث إشارة إلى أن النَّهي ليس على الاغتسال من الماء الرَّاكد فقط، فهذا يؤيده نظم العبارة على النحو التالي: لا يغتسِلْ أحدُكم من الماء الدّائم المبال فيه.

والنظم الذي جاء به البيان النبوي جعل النهي منصبًّا على التبول في الماءِ الدائم، ثم رتب عليه النهي عن الاغتسال فيه، فهنا نهيان:

نهي عن التبول في الماء الدّائم.

ونَهْيٌ عن الاغتسَالِ فِي الماءِ الدّائم المُبالِ فِيهِ.

وفِي رواية لم يرتب عليها النهي عن الاغتسال، روى مسلمٌ في الباب نفسه بسنده عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ ﷺ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ «أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ»

فهذا نهيٌ مطْلَقٌ عَنِ التبول في الماء اغْتُسِلَ فِيهِ أو لَمْ يُغْتَسَل، ولو شئت أن تجعَلَ النّعتَ (الراكد) لغير التخصيص لكان حسنًا فتجعله للإبلاغِ في التنفير مِن التَّبولِ في الماء، فخصّ بالذكر لا بالحكم الماء الراكد، لأنّ التبوّل فيه أشد مضرّة من التّبوّل في الماءِ الجاري، وإن كان في كلٍّ من الضرر ما لايطاقُ.

ومن البيّن أنّه ليس كلّ وصفٍ مخصّصٌ عموم الحكم في المَوصُوفِ، بل يشترطُ في ذلك الوصفِ مناسِبًا للحكْم الّذي عُلق بها كما في قولنا: «في سائمة الغنم زكاة»، فالنعت (السائمة) مناسب للحكم بالزكاة، فالرابطة بين

السوم المقل للمؤنة المحقق للثروة وبين وجوب الزَّكاةِ الواجبة رِفقًا للفقراء مِن فضلةِ أموالِ الأغنياءِ مناسبةٌ ظاهِرَةٌ ، فيُفهمُ التَّخصِيص بهذه الصفة ، أمَّا إذا قلت : «في الغنم البيض زكاة» فلا يفهم من الصفة (البيض) تخصيصٌ ، لأنه لَا مناسبة بين الصفة والحكم ، إلاَّ إن جعلنا لصيغة (البيض) دخلا في استحقاق الزَّكاة ، كأن تكونَ أقلَّ كُلفة وأوفر وأجْوَدَ ثمرة ونِتاجًا ، فيكونُ الوصفُ مناسبًا كوصف السوم .

والمتدبر في بيان الوحيِ لا يكادُ يجدُ صفةً عُلِّق عليها الحُكم في الموصوف وهي غيرُ مُناسبةٌ ذلك الحكم ، وإنْ كان التّناسب قد يكونُ أحْيَانًا خفيا على قلوبنا ، فالخفاءُ أمر اعتباري ، فما يكونُ شدِيد الخفاءِ على امرئ جَلِيٌّ عند آخر ، فالعبرة بوجود التناسب ، وهو قارٌّ غير مجثوث في نصوص الشَّريعة .

* * *

ومن هذا ما رواه الشيخان في البيوع بسنديهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «مَنْ بَاعَ نَخْلاً قَدْ أُبِّرَتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ ، إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ»

قوله : (قد أبـّرت) صفة خصَّصت عموم المحكوم عليه «النخل» ، فدلّ على أنَّ من باع نخلا مؤبرة أن يدخل الثمر في البيع إذا لم يشترطه المشترى لنفسه ، فيكون النخل للمشترى وثمره للبائع .

ودلَّ مفهومه على أن من باع نخلا غير مؤبرة فالثمرة الآتية من بعد للمشترى إذا لم يشترط البائع ، ذلك مذهب الجمهور .

* * *

ومن هذا الباب ما رواه مسلم في كتاب الحج بسنده عَنْ يَحْيَى بْنِ حُصَيْنٍ عَنْ جَدَّتِهِ أُمِّ الْحُصَيْنِ قَالَ : سَمِعْتُهَا تَقُولُ : حَجَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَجَّةً

الْوَدَاعِ فَرَأَيْتُهُ حِينَ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ وَانْصَرَفَ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَمَعَهُ بِلَالٌ وَأُسَامَةُ أَحَدُهُمَا يَقُودُ بِهِ رَاحِلَتَهُ وَالآخَرُ رَافِعٌ ثَوْبَهُ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّمْسِ ـ قَالَتْ ـ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْلاً كَثِيرًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ :

« إِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدَّعٌ ـ حَسِبْتُهَا قَالَتْ ـ أَسْوَدُ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا ».

قولُه : « يقودكم بكتاب الله » نعتٌ خصص عموم الموصوف المحكوم بطاعته في قوله : « واسمعوا وأطيعوا » ، فإن السمع والطاعة مقيد واجبهما بل جوازهما وَحِلّهما بهذا الوصف « يقودكم بكتاب الله » فلا يحل لعبد مسلم أن يسمع ويطيع من لا يقوده بكتاب الله ﷻ ، فتنقلب الطاعة له حينذاك إلى معصية لله رب العالمين .

* * *

التخصيصُ بالصفةِ بدلا

والصِّفة بمفْهومها الأصولي يدخُلُ فيها كثيرٌ من ضروبِ التقييد والتخصيص ، ومنْ هذا التخصيصُ ببدلِ البعضِ ، وإن أفرده جمعٌ بمبحثٍ ، ولكنه أفرد لا لمغايرته التخصيص بالصِّفة كمغايرة الشرط والاستثناءُ والغاية ، بل أفرد لفتًا للعناية به ، ولفتًا إلَى أنّه محل منازعة ، فليسَ كل الأصوليين القائلين بالتخصيصِ بمخصِّصٍ غيْر مستقلٍّ يقولُ بِه ، فآثرتُ جمعَه إلى أصله : التخصيصُ بالصِّفة :

التخصيص ببدل البعضِ : لمْ يقلْ به جمعٌ من الأصوليين .[1]

---

(١) ينظر : شرح المختصر للعضد ٢/١٣١



وقد أيد التقى السبكي مذهبهم فى عدم عدّه مخصصا ؛ « لأنَّ المُبْدَلَ مِنْهُ فِي نِيَّةِ الطَّرْحِ ، فلا تَحَقُّقَ فيه لِمَحَلٍّ يُخْرَجُ مِنْهُ ، فَلا تَخْصِيصَ بِهِ »[(١)]

وما صحح به « التقى » هذا المذهب غيرمسلم ، فإنّ المحققين على أنّ معنى الطرح فى البدل أنه غير معتمد عليه ، لا أنه لا يذكر فلا يكون محل الإخراج ، كما ذكر ، بل البدل قائم بنفسه وأنه معتمد الحديث وليس مبينا للمبدل منه كتبيين النعت الذي هو من تمام المنعوت»

وذكر المبدل منه إنّما هو توطئة لبيان الثاني ، ففى قولنا : « ضربتُ زيدًا رأسَه» الضربُ إنّما وقع برأسه دون سائره ، وكذلك قولك : « سُرق زيدٌ مالُه» إنما المسروق المالُ دون زيد ، ولذلك قدّر سيبويه هذا المعنى عقيب ذكره أمثلةَ البدلِ فالمعنى متعلق بالثاني حتى لو تركته ولم تذكره لألْبَسَ ، ألا ترى أنك لو قلتَ : « ضربت زيدا» وسكتَّ لظنَّ المخاطبُ أنَّ الضربَ وقعَ بجملته ، ولم يختص عضوا منه فعلمت بذلك أنَّ المعتمد بالحديث هو الاسمُ الثاني ، والأول بيان ، فالبيان فى البدل مقدم وفى النعت والتأكيد مؤخر.[(٢)]

والحقُّ أنَّ بدل البعض ومثله بدل الاشتمال فيهما معنى تخصيص المبدل منه ، وهو كما سبقَ داخلٌ في التخصيص بالصفة كالتمييز والعدد والإضافة والظرف والمتعلقات بالفعل ومافي معناه ، فباب التخصيصِ بالصّفة وسيعٌ حتّى أنّ الجوينى فى باب المفاهيم ذهبَ إلَى أنّه لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك متجها ، لأن العدود والحدود موصوفان بعددها وحدِّها ، وكذا سائرُ المفاهيم[(٣)]

---

(١) ينظر : شرح جمع الجوامع ٢/٢٤

(٢) ينظر : البنانيّ على شرح جمعِ الجوامع ٢/٢٤ ، إرشاد الفحول ، ص١٥٤ ، شرح المفصّل لابن يعيش ٣/٦٦

(٣) ينظر : البرهان فى أصول الفقه للجوينى ، فقرة : ٣٥٩ .

كذلك القول فى المخصصات لأن التخصيص ذو علاقة بالغة بمفهوم المخالفة .

واستصوب الكوراني أن ترك الجمهور ذكر البدل إنما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما فى المعنى .

ذلك أنَّ إخراج العاجز فى قوله تعالى : ﴿ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(آل عمران:٩٧)

كإخراج زيد فى قولك : « جاءنى القوم إلا زيدا » فأنت لم تسند الفعل إلى القوم إلاَّ بعد إخراج زيد منهم وإلا كان تناقضا ، وفى الآية لم يوجب الحج على المستطيع من الناس إلا بعد إخراج العاجز من عموم الناس .(١)

وفرق ما بينهما أنَّ المخرج فى الاستثناء مذكور ولكنه فى البدل غير مذكور ، بل يذكر مقابله ، أى : أنه ينص فى البدل على المسند إليه الحكم مرتين بطريق المنطوق : الأولى : فى صورةِ المبدلِ منه .

والأخرى : في صورة المُبْدلِ ، وفِي الاسْتِثْناءِ لَمْ يُنصّ عَلَيْهِ إلاَّ مرّةً وَاحِدَةً .

وأيّما كان فظاهر موقف الجمهور عدم منع عدّ البدل البعض من مخصصات العام ، وإن كان الأولى العناية به فى مبحث الاستثناء أو مبحث الصفة ، ولكن ذلك غير محقق ، بل إنّ ابن الحاجب فى المختصر والعضد فى شرحه لم يفصلا قولا فيه .

* * *

(١) ينظر : فصول الأصول للسيابي ، ص١٨٢



وإذا كان القائلون بالتخصيص بالبدل قد نصوا على بدل البعض ، وأدخلوا بدل الاشتمال قياسا [1] وهو الأقرب ، فالسُّهيلي قد ارجعهما مَعًا إلى بدل الكُلِّ ، قال : لأنَّ العرب تتكلم بالعام وتريد به الخاص ، وتحذف المضاف وتَنْوِيهِ ، فقولك : أكلت الرغيف ثلثه ، إنما تريد أكلت بعض الرغيف ، ثم بيّنت ذلك البعض ، وأعجبتنى الجارية حسنها « إنما تريد أعجبنى وصفها فحذفته ثم بيّنته بقولك حسنها »

وإلى مثله ذهب ابن القيم [2].

وإذا نظرنا فى نحو قوله تعالى : ﴿ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(آل عمران:٩٧)

ألفينا قوله : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ يفيدُ شمول فرضية الحج على كلِّ من يندرج فى قوله : ﴿ ٱلنَّاسِ ﴾ وهي كلمة ذات عموم بالغ تتجاوز الإنس إلى الجن ، بل إنَّ من أهل العلم من جعلها تشمل الملائكة أيضا بِناءً على القول ببعثته ﷺ إلى الثقلين : الإنس والجن وإلى الملائكة أيضا .

وهم ينظرون فى مثل هذا إلى دلالة كلمة ﴿ ٱلنَّاسِ ﴾ على الحركة والاضطراب ، فتشمل كلّ من تحرك حركة اختيارية ، وهذا ما يتمثل فى إفراد الإنس والجن والملائكة ، ولذلك كان أوّل نداء فى القرآن نداءً للناس مباشرا من الله سبحانه وتعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١) فكانت دعوة عامة شاملة ، باقية ما بقى نداء السماء الخالد ، وكذلك فرض الحج عام شامل كل الناس ، غير أنه قد جاء من بعده : ﴿ مَنِ

---

(١) ينظر : البناني على شرح جمع الجوامع ٢٤/٢

(٢) ينظر : همع الهوامع ١٢٦/٢ ، بدائع الفوائد ٤١/٢

ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ فكان هذا على وجه من وجوه التأويل هو أعلاها وأزكاها بياناً تخصيصا لعموم من فرض عليه ، حيث كان بدل بعض من كل ، فكأنه قال : ولله على المستطيع من الناس حج البيت ، أو ولله على الناس المستطيعين حج البيت ، وفى الآية وجوه أخرى من التأويل دون هذا الوجه .[1]

ولم يأت النظم على نحو : « ولله على المستطيعين حج البيت» إِبْلاغًا بما جاء عليه النظم فى تأكيد وجوب هذه الفريضة ، فإن ما عليه النظم « من أوكد ألفاظ الوجوب عند العرب» ، إذا قال العربي : لفلان عليَّ كذا فقد وكده وأوجبه .

قال علماؤنا : فذكر الله سبحانه وتعالى الحج بأبلغ ألفاظ الوجوب ، تأكيدًا لحقه ، وتعظيما لحرمته ، وتقوية لفرضه .[2]

ومن روافد التأكيد والتشديد والتعظيم « أنّه ذكر الناس ثم أبدل عنه من استطاع إليه سبيلا ، وفيه ضربان من التأكيد :

أحدهما : أنَّ الإبْدالَ تثنية للمراد وتكرير له .

والثاني : أنَّ الإفصاح بعد الإبهام والتفصيل بعد الإجمال إيراد له في صورتين مختلفتين »[3]

ومن روافد التأكيد أن أبرز الوجوب فى صورة خبرية لا صورة إنشائية ، ففى هذا حثٌّ على الإسراع بتحقيق ما أخبر عنه ، ليكون العبد عند حسن ذكر ربه سبحانه وتعالى فيسارع بإيقاع ما أخبر به حتى لا تكون فى صورة المكذب ربه سبحانه وتعالى ، وكثير من تشريعات الفعل والترك ما تأتى العبارة عنه فى صورة خبر ،

---

(١) ينظر : البحر لأبي حيان ٣/١١

(٢) ينظر : أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١/٣٠٦

(٣) ينظر : الكشاف ، ص١٨٤ ، ١٨٥ ـ دار المعرفة بيروت ، ١٤٢٣هـ .



من ذلك : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ﴾ ، ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ وقيل منه ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ .

ولذلك جعل البلاغيون من أغراض إيقاع الخبر موقع الإنشاء إظهار الحرص والرغبة فى وقوعه ، وإظهار الحرص مما يستدعى الامتثال لما تضمنه من الحث على الوقوع ، وكذلك من أغراضه حمل المخاطب على تحصيل المطلوب حين يكون المخاطب مما لا يحب أن يكذِّب الطالبُ أو يجبُ أن يكون عند حسن ظنه أو ذكره ، وكلا الغرضين ماثل فى قوله ﷻ : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ .

ومن روافد التأكيد أيضًا إبرازُ المعنى فى صورة اسمية تفيد الثبوت والدوام ، وكذلك تقديم المسند على المسند إليه ، وما فيه من مقابلة بين : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ فاللام وإن دلت على الاستحقاق فإنها لا تدل فى هذا المساق على نفعية مدخولها بما ذكر ، فهو الغني عن العالمين ، كما جاء فى تذييل الآية ، و« على » وإن دلت على الوجوبية على مدخولها إلا أنّها لا تفيد غُرْمَهُ وَخُسْرَانَهُ ، فالمقابلة بين مدخول « اللام » ومدخول « على » مانعةٌ من فهم النفعية لمدخول « اللام » وفهم الخسران والغرم لمدخول « على » .

وممَّا يُنبئ عنه الإبدال فى ﴿ مَنِ ٱسْتَطَاعَ ﴾ أنَّ الحجّ حقُّ الله ﷻ على كل الناس ، كان ينبغى أن يقوموا به جميعا المستطيع وغير المستطيع . ولكن الله ﷻ تجلَّى بفيض من رحيميته فخصَّ المستطيع بالإيجاب ، وحمل عن غير المستطيع كلفته ، وفيه من الدلالة على أنَّ تحقيق مغايرة الاستطاعة أمرٌ ينبغى على المسلم أن يتقى الله ﷻ فيه ، فيضع نصب عينه محاولة تحقيق الاستطاعة فلا يحتال للخروج من دائرتها بما هو مفضوح عند الله ﷻ وإن كان مستورًا عند الناس ، ففى قوله ﷻ : ﴿ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ من تطمين العاجزين

ما فيه ، وكذلك فيه مِنْ تهديدِ المخلدين إلى الأرض الفارّين من الوقوع فى تخوم الفرضية ما فيه .

ولهذا جاء التذييل المرعب لأولئك : ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ وكان التعبير بقوله : ﴿ وَمَن كَفَرَ ﴾ من قبيل العبارة عن ترك الحج مع الاستطاعة بالكفر ؛ لأنه لا يفعل ذلك إلا من خبتَ فى قلبه نورُ الإيمان ، ومات الشوق إلى الله ﷻ وإلى رسوله ﷺ فى قلبه ، ومثل هذا لا يَدْهَمُ الْقَلْبَ إلاَّ إذا استشعر الغنى بما فى اليد عن الله ﷻ وعَنْ رسوله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ ، وذلك يدفع بصاحبه على مشارف الكفر إن لم يقذف به فى ثبجه ، فالعبارة بقوله : ﴿ وَمَن كَفَرَ ﴾ فيها من الوعيد والتهديد لمن تَوَانَى عن الحج وهو مستطيع ما لا يدع المستطيع فى سكينة لو عقل معناه حتى يؤدى حق الله ﷻ .

وفى ذكر استغناء الله ﷻ ما يشير إلى معْنى «اللام» في ﴿ لِلَّهِ ﴾ ، وفيه أيْضًا ما يدل على مقت الله وسخطه على من كفر نعمته جَلَّ ثَنَاؤُهُ المحققة له استطاعة الحج فبدا فى صورة غير المستطيع .

وأكّد استغناءَه ﷻ عنه بقوله : ﴿ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ دون قولِه «عنه» فمن اسْتغنى عن العالمين أجمعين كان اسْتغناؤه عن من أقدره على الحجّ فلم يحج أعظمُ ، وفي هذا فيضٌ من السخط والتهديد ، ما تطيقه القلوب ، ولو أرادت دفعَ معشاره عنْها بما فِي الدنيا لكان ذلك في دفعه قليلا ، فكيف ينشغل من أُقدر على الحج بما هو متاع الحياة الدنيا ؟ لايفعلها من في رأسه ذرةٌ من عقلٍ .

وفى هذا التَّذييل أيضًا دِلالةٌ عند أهل البصيرة على أنَّ من حرَص على أن يكون من المستطيع بكلِّ سبيل مشروعٍ ، أغناه الله ﷻ وكان فى عونه ، لأنه إذا كان الله ـ تعالَى جدُّه ـ غنيا عمن كفر نعمته فبدا غير مستطيع وهو قادر ، فإنّ

الله ـ سُبْحانَه وَبِحَمْدِهِ ـ مُغنٍ مُعين من حرص على ألاَّ يكفر وعلى أن يكون ممن استطاع إلى البيت سبيلا ، والله ـ جَلَّ ثَناؤُهُ ـ عند حسن ظن عبده به .

* * *

(شرائط التخصيصِ بالصّفة)

ويشترط للتخصيص بالصفة بمفهومها الأصولي والبيانيِّ ألاّ يكون ذكرها لغير نقص الشيوع وتقليل الاشتراك المعبّر عنه بالتخصيص ، فإن كانت لغير ذلك فلا تكون الصفة قرينةً من قرائن تخصيص العامّ ؛ لأنَّ للصفة أغراضًا ودوافع أخرى غير نقص الشيوع وتقليل الاشتراك .

من ذلك أن تذكر الصفة امتنانًا كما في قول الله ـ جَلَّ ثَناؤُهُ ـ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ١٤)

قوله: ﴿ طَرِيًّا ﴾ لم يذكر تخصيصًا لما كان طريًّا من لحم البحر بالأكل ومنع أكل ما عداه كالقديد من السّمك ، وإنما ذكرت هذة الصفة امتنانًا ؛ لأنّ الامْتِنان بالأكلِ مِنَ الطّريّ أعلَى من الامْتنان من الأكل منْ غيْرِهِ مِنْ لَحْمِ الْبحرِ .

وَمِنْهُ أنْ تذكر الصفة تَفْخِيمًا نحو ما رواه البخاري فِي كتابِ الْجنائز بسنده من حديثِ حُمَيْد بْن نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِى سَلَمَةَ قَالَتْ : لَمَّا جَاءَ نَعْىُ أَبِى سُفْيَانَ مِنَ الشَّأْمِ دَعَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا بِصُفْرَةٍ فِى الْيَوْمِ الثَّالِثِ ، فَمَسَحَتْ عَارِضَيْهَا وَذِرَاعَيْهَا ، وَقَالَتْ : إِنِّى كُنْتُ عَنْ هَذَا لَغَنِيَّةً ، لَوْلاَ أَنِّى سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ : «لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ ، فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» .

قوله : «تؤمن بالله...» صفة غير مخصصّة ؛ وإنّما ذكرت الصفة تفخيمًا لذلك الإثم الواقع ممّن يتصف به إعْلاءً لحرمته على الواقع من غيرها ، وانظر فقه أم المؤمنين وخضوعها له ﷺ .

ولو أن نساءَنا فقهنَ والتزمن بما يصح به الخبر عن النبيّ ﷺ ، لكنّ على شرفٍ منَ العزّة لا يحقّقُ معشارها لهنَّ كل ما تنادت به قوانين أهل الأرض .

* * *

وَمِن ذلكَ أنْ تذْكرَ الصّفَةُ للبيانِ والْكشْفِ عَنْ معنى الْموْصُوفِ كما فِي قولِ الشّاعرِ أوسِ بن حجر فِي رثاءِ فضالة من كلدة :

أيّتُهَا النّفْسُ أجْمِلي جَزَعَا ... إنّ الذّي تَحْذَرِينَ قد وَقَعَا

إنّ الّذي جَمّعَ السّماحَةَ والنّجْدَةَ والحَزْمَ والقُوَى جُمَعَا

الألْمَعِيَّ الّذي يَظُنُّ لكَ الظَّنَّ كَأنْ قَدْ رَأى وَقَدْ سَمِعا

والمُخلِفَ المُتلِفَ المُرَزّأَ لَمْ ... يُمْتَعْ بِضَعْفٍ ولَمْ يُمتْ طَبَعَا

قوله : « الذي يظن...إلخ » أتى به للكشف عن معنى الألمعي ، ولذلك لما سئل « الأصمعي » عن معنى الألمعي فلم يزد على أن أنشد البيت .

وجعل من قبيله قول النبي ﷺ فيما رواه الشيخان في كتاب الصيام بسنديهما عن ابْنَ عُمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « إِنَّا أُمَّةٌ أُمِيَّةٌ ، لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا » . يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ ، وَمَرَّةً ثَلاَثِينَ .

فالصفة لم تكن مخصصة للعموم في الألمعي أو الأمية بل كاشفة عن المعنى .

ومنه أن تذكر الصفة مدحًا أو ذمًّا أو ترحّمًا أوْ تعطُّفا... إلخ ، كقولك : جاءني الطلاب الفائزون ، أو الجاهلون ، أو اليتامى ، أو الفقراء... إلخ ، فالقصد بذكر الصفة هنا المدح أو الذم أو إثارة الحنان والشفقة ، فلا تكون الصّفة مخصّصة للعموم الوارد فى قولك : « الطلاب » ، ولكن أتمنعُ إرادة المدح ونحوه إرادة التخصيص ؟ أليست النّكات البلاغية ومزايا الخواصّ النظميّة لاتتزاحم ، فيمكن فهمُ التخصيصِ قصداً ، ومعه إرادة المدح ونحوه فى مثل هذه الأمثلة ؟

أرى أنّ ذلكَ لا يُمنع والاعتداد بالسياق والغرض المقام له البيانُ .

* * *

وممّا كانت الصفة فيه جارية على الغالب لا للتصيص ما جاء في قول الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

فلا يستقيم ألبتة أن يكون الوصفُ هنا للتخصيص ، فيقيد وجوب البر بهما بأن يكون عنده ، بل الوصف هنا جاء بيانا للغالب ، وفي الوقت نفسه فيه حثّ على أنَّ الأصل أن يكونا عنده لا عند غيره ، وأن من لم يكونا عنده فقد خالف الأصل ، ولو أنّ أولئك الذين يقذفون بآبائهم في دور المسنين فقهوا لما اسْتولى الشيطان وجنده عليْهم ، فاقترفوا ما لا تقترفه السباع الضارية مع آبائها .

* * *

وممّا لا تكونُ الصِّفةُ فيه قرينةَ التخصيصِ قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾
(الإسراء: ٣١)

قوله : ﴿ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾ صفة معنوية لا تخصّص عمومَ النّهي ، فلا يكون القتل دون خشيةِ إملاق منْهيًّا عنْهُ كأنْ يكون خشيَةَ المعرّة أو خشية ما قد يُبتلى به الوليد منَ أمراضٍ أوْ كان الوليدُ نتاجَ اغتصابٍ أو خطإٍ ما ... إلخ ، آخر العلل الأخرى ؟

لا سبيل إلى القوْل بأنَّ الوصف هنا لا يكونُ ألبتّة مخصّصًا طلاقة النّهيِ ، فقتل الأولاد بغير حقٍّ قرره الشّرعُ أمْرٌ منهيٌّ عنه ،[1] فتقييد النّهي هنا بهذه

(١) روى البخاري في كتاب الديات بسنده عن عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ =

الصفة نازلٌ على مقتضَى ما كان يدفعُهم إلى اقتراف هذا الفعل فِي العادة ، فقد كانوا يقتلون أولادهم مخافةَ الإملاق أوِ الْمعرّة .

يقول الجصاص : « هو كلامٌ يتضمّن ذكر السَّبب الخارج عليه ، وذلك ؛ لأنَّ من العرب منْ كان يقتل بناتِه خشيةَ الفقْر لئلاً يحتاج إلَى النَّفقة عليهِّن ، وليتوفَّر ما يريدُ إنفاقَه عليهنَّ على نفسه ، وعلى بيتِه ، وكان ذلك مستفيضًا شائعا فيهم ، وهي المَوْءودة التيِ ذكرها الله في قوله ﷻ : ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴾ (التكوير:٨)[1]

وفي هذا التّقييد إبلاغٌ فى النهي عنْ قتلهم ؛ فلا يكاد يفعلُ ذلك خشية إملاقٍ إلا منْ بلغ بِه حُبُّ نفسِه مبلغًا لا يتناسبُ مع عاطفة الأُبوة ، والذي شاع في العربِ هو قتْلِ البَنات مخافَةَ المعرّة لا خشْية الفقر ، فالغالِبُ عليهمُ الكرم فكيفَ يقتُل ولِيدته ، ويبذلُ طعامه لضيْفِه ، آية الإسْراء فيما أذهبُ إليهِ ليستْ عامةً في حال قتْل الأولاد عند العربِ ، فليْسَتْ خشيةُ الإملاقِ هي السبب الأوحد لقتلهم عندهم ، فثَمَّ قتلٌ خشْية المعرّة ، أو خشية سَبْيهنّ ، بيْد أنَّ التنفير من القتلِ خشْيَةَ الإملاقِ أوغلُ أثرًا من التنفيرِ خشْية المعرّة ، أو خشْيةَ السّبيِ ، فتشقى بالرّق ، فيكون قتلها إشفاقًا علَيْها أو حفظًا للنفسِ من أن تقعَ تحتَ تأثيرَ الخوفِ على البنات فلا تقدِم على القتالِ ...

وفي قتل الأولادِ خشية إملاق دِلالة على عظم جهلٍ وضلال فاعله ، حيث حمّل نفسَه مسؤوليّة أمرٍ هُو غيْرُ مسْؤُولٍ عنه ؛ فمسئوليّة الرِّزق تكفّلَ بها

=رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِى ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ الْجَمَاعَةَ » .

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ١٩٩/٣ ، وانظر معه أحكام القرآن للكيا الهراسي ١٩٦/٤ .



الله جل جلاله ، وليس أجهل من إنسان حمل نفسه ما لم تحمَّل به ، وهي فى الوقت نفسه عاجزة عن حمله ، ولذلك جاء من بعد ذلك قوله ﴿ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ فكان فيه لطمة قاسية وتسفيه لأحلامهم وإعلان لهم بأنه لم يتكفل برزق من تريدون إزهاق أرواحهم فحسب بل ويرزقكم أنتم أيضا .

وفيه دلالة على أن هذه العلة هي أولى العلل الدّافعةِ للقتل فى عالم الضلال والكفران ، وأنها علة لن تبيد ، بل ستبقى ، ولكن فى صورة أخرى ، وإن غيرها من علل قتل الأولاد قد تفقد فاعليتها كخوف العار بأنواعه ... فإنه لم يعد علة للقتل اليوم ، بخلاف خشية الفقر ، فقد دفعت إلى سلوك سبيل القتل للأبناء من قوم يدعون العلم ، فرأينا انتشار الإجهاض مخافة كثرة العدد خشية اقتسام الدخل الأسرى إلى غيره من ضلالات القوم .

* * *

ومما لا تكون الصفة فيه قرينة التخصيص قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠).

فالتقييد بقوله : ﴿ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ لا يراد به تخصيص النهي عن أكل الربا بهذه الحالة ، بحيث يفهم منه حل أكل الربا حين يكون يسيرا ، وإنما كان التقييد هنا لأمور منها :

(أ) مراعاة ما كانوا عليه من العادة توبيخا لهم بذلك إذا كان الرجل يربي إلى أجل ، فإذا حل قال للمدين : زدنى فى المال حتى أزيدك فى الأجل ، فيفعل ، وهكذا عند محل كل أجل ، فيستغرق بالشيء الطفيف ماله بالكلية ، وهو ما تجري عليه المعاملات المصرفيّة الآن .

(ب) تفْظيعُ الفعلِ كلِّه والتنفير من جميع صوره بذكر أبشعها ، والتى لا تقدم عليها نفسُ إنسانٍ فى قلبه ذرة من رحمة ، فكان ذلك أدعى إلى تدريب

النفس للنفور مما هو أدني ، وكان أدعى إلى انصرافها ونفارها عن صور الربا كلها .

وهذا نهج من مسالك القرآن الكريمِ فى ترويض النفوس الجامحة النافرة عن الصراط المستقيم ، يأخذ بيدها فى رفق وأناة حتى تستقيم على الجادة ، وهو القادر على أن يقول لها كوني تقية فتكون ، لكنه التعليم والتوجيه لهذه الأمّة كيف تكون الهادية المرشدة الآخذة بحجز الآخرين عن الدرك الأسفل من الضلال .

* * *

التَّدبرُ البَيانِيّ لآيَةِ صَيْدِ المُحْرِمِ

يقول الحق ـ عز وعلا ـ :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ۝ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ (المائدة: ٩٥، ٩٦) .

سياق البيان :

فِي سياقِ سُورةِ« المائدة» : مائدة التشريعِ الإسلامي جاءت هاتان الآيتان مشتَمِلتيْنِ على عِدَّة صفاتٍ دالَّة على تخصيص العامِّ أو تقييدِ المطلق ، وإِن نُوزع في دلالة بعضها ، ومن تلك الصفات قوله : « وأنتم حرم ، متعمدًا ، مِن النَّعم ، ذَوا عدْل ، منكم ، بالغ الكعبة »

هذه الصِّفات المعنويّةُ ذاتُ دِلالة فاعلة فيما تعلقت به وما تعلق بها من أحكام : بيان هذا :

جاءت هاتان الآيتان عقب أن أقسم الله سبحانه وتعالى للذين آمنوا أن يبلوَ همتهُمْ ويختبرَ إيمانَهم بشيءٍ مِن الصّيدِ تنالُه أيديهم ورِماحُهم ، ليس بمستعصٍ عليهم ، ليميزَ الخبيث المجترئَ على شرْعه من الطيب المراقب ربَّه ـ جلَّ ثناؤُه ـ في سرّه وعلنِه ، فيخافُه بالغيب ، فلا يتعرَّض للصيد وإِنْ كان ذا حاجة ، ثُمَّ توعَّد

الخبيثَ المعتدي بعد ذلك البيان الكافي بالعذاب الأليم ، فكانت الآية الخامسة والتسعون تبيانا لما يمكن أن يدفع به من اعتدى من المحرمين ما توعده به الله ـ جَلَّ ثَنَاؤُه ـ من العذاب .

التبصُّر فِي البيان :

جاء قوله : ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ مصرحا بالنهي عن ذلك الفعل في تلك الحالة ، مع أنَّه معلومٌ ما فيه مِن نهْيٍ من الآية السابقة عليه ، ومن الآية الأولى في السُّورة : ﴿ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ فكان التصريح بالنهي هنا بلاغا في تأكيده بحيث لا يغيب عن الذكر ، أو ينبغي أن يكون كذلك .

وقوله : ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ﴾ ليسَ النَّهْيُ فِيهِ مقصُوراً عَلَى مبَاشرَة فِعْلِ الْقتْل بَل هُو عامٌّ كلّ ما يُؤَدِّي إليْه ، فمن أعان ولَو بإشارةٍ فقدْ فَعَل ووَقَع فِي المَنْهِيِّ عَنْهُ ، بِذَلِك جَاءَ الخبَر

رَوى الشيخان البخاري في جزاء الصيد (والنص له) ومسلم في الحج بسنديهما عـنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى قَتَادَةَ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ حَاجًّا ، فَخَرَجُوا مَعَهُ فَصَرَفَ طَائِفَةً مِنْهُمْ ، فِيهِمْ أَبُـو قَتَادَةَ فَقَالَ خُذُوا سَاحِلَ الْبَحْرِ حَتَّى نَلْتَقِىَ ، فَأَخَذُوا سَاحِلَ الْبَحْرِ ، فَلَمَّا انْصَرَفُوا أَحْرَمُوا كُلُّهُمْ إِلاَّ أَبُـو قَتَادَةَ لَمْ يُحْرِمْ ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَسِيرُونَ إِذْ رَأَوْا حُمُرَ وَحْشٍ ، فَحَمَلَ أَبُـو قَتَادَةَ عَلَى الْحُمُرِ ، فَعَقَرَ مِنْهَا أَتَانًا ، فَنَزَلُوا فَأَكَلُوا مِنْ لَحْمِهَا ، وَقَالُوا أَنَأْكُلُ لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرِمُونَ فَحَمَلْنَا مَا بَقِىَ مِنْ لَحْمِ الأَتَانِ ، فَلَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا كُنَّا أَحْرَمْنَا وَقَدْ كَانَ أَبُـو قَتَادَةَ لَمْ يُحْرِمْ ، فَرَأَيْنَا حُمُرَ وَحْشٍ فَحَمَلَ عَلَيْهَا أَبُـو قَتَادَةَ ، فَعَقَرَ مِنْـهَـا أَتَانًا ، فَنَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا ثُمَّ قُلْنَا أَنَأْكُلُ لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْـنُ مُحْرِمُونَ فَحَمَلْنَا مَا بَقِىَ مِنْ لَحْمِهَا .

قَالَ : « مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا » . قَالُوا لاَ . قَالَ : « فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا »

قولُه ﷺ : « مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا » دالٌّ على أن الإشارة والإعانة داخلة في الحكم ، وهذا من قبيل المجاز عند البلاغيين ، فحكم السبب حكم المسبّبِ .

جاء البيانُ بقوله : ﴿ لَا تَقْتُلُواْ ﴾ دون قولِنا : « لا تصطادوا وأنتم حُرُم » إشارةً إلى أن صيْد الْمُحرم قتلٌ حُكمًا ، فلا يحلُّ صيدُهُ ، وفي مجال حرمة الصيدِ رأيان :

الأول : أنّه حرامٌ على الصائد المحرمِ وغيرِه محرما أو غير محرم ، فهو بمثابة الميتة .

والآخر : هو حرام على المحرمِ الصائد والمحرم غيره ، أما غير المحرم فله أكلُهُ إن كان مسمًّى عليه ، والانتفاعُ بِه .

واختيار فعل « القتل :» حاملٌ حكم تناول الصيدِ ، وهذا من الإيجازِ ، وفيه إبلاغٌ للمحرم أن فعله هذا لن يعود عليه بالنفع بل بالمضرّة ، وأدنى العقل حاجزه حينئذٍ عنه فمن أدرك هذا المعنى كفَّ .

إن مطلق صيد البر حرامٌ على المحرم سواء أقتله بهذا أم أمسكه حيًّا ، فالاعتداد بمجرد الصيد ، وآية ذلك قوله تعالى : ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾

وجاء قوله « الصيد » وهو بمعنى اسم المفعول (المَصِيد) وهي تسميةٌ بما هو من شأنه أن يكون كذلك ، وإن لم يقع عليهِ الاصطيادُ بعدُ .

وكلمة الصَّيد هنا عامّة ، وقد اختلف في تخصيصه أو تقييده وبقائه على حاله .

الذي تهدي إليه القرائنُ أن قولَه (الصَّيد) عامٌّ خصَّصته قرينةٌ نظمَّية مستقلّة هي قوله ﷻ بعد ذلك : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ (المائدة:٩٦) فكان هذا تخصيصًا لعمومِ الصَّيد المحرم وجعله مقصوراً على صيد البَرِّ للمُحرم .

وجاءت قرينة نظميّة مستقلِّة أُخرى هي ما رواه الشيخان : البخاري في جزاء الصيدِ، ومسلِمٌ في الحج بسندهما عن أمِّ المؤمنين عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ ، يَقْتُلُهُنَّ فِى الْحَرَمِ الْغُرَابُ وَالْحِدَأَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ» .

فخصَّصت ما يُقتل من صيد البرّ في الحرم بهذه الخمس لفسقهنّ ، فدلّ هذا علَى أمرين : الأول : أنَّ علّةَ إباحة الْقَتْلِ الفِسْقُ ، أفيقاسُ على المذكورات ما تحقّقتْ فِيهِ هذه العلّة ممَّا لَمْ يُذكر ؟

الآخر : أنّ غيرها ممَّا لمْ تتحقّق فِيه العلّة لايُقتلُ فِي الحرم ، وغيره أولَى ، بل يترك حكمُه لظرفِهِ .

وتبقي دلالة كلمة ﴿ ٱلصَّيْدَ ﴾ في الآيةِ بعد هذين المُخصِّصين على حالها من شمولِ ما كان مأكُولا أو غيرَ مأكول ، بناء على أنَّ الأكل ليس هو الفائدة الوحيدة من الصيد حتى يقصر على المأكول منه ، فهي إن كانت الأعلى في زمان ، فإنَّها الأدنى في أزمان أخر ، والاستفادة فيها من الصيد مَنْ غَيْرِ الأَكْلِ أَعْظَمُ ، وبيَانُ الْوَحْيِ لِكلِّ زَمَانٍ وَمكانٍ فَقَصْرُهُ عَلَى مَا يُلائِمُ بِيئَةً دُونَ أُخْرَى غَيْرُ سَدِيدٍ .

مَا أرتضيه من عموم كلمة ﴿ ٱلصَّيْدَ ﴾ كلّ صيدِ البرِّ ما عدا الفواسق المذكورة هو المقرّر عند الحنفية .[1]

وهو يخالفُ ما اتخذه الشافعيُّ من التَّخصيص بما يؤكلُ ، فهو لا يطلقُ اسم الصيّدِ علَى ما يحرُم أكلُه .[2]

وللشافعيّ مـا رواه الترمـذي في كتاب الحـجِّ بسنده عَنِ ابْنِ أَبِي نعيم عَـنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «يَقْتُلُ الْمُحْرِمُ السَّبُعَ الْعَادِيَ وَالْكَلْبَ الْعَقُورَ وَالْفَأْرَةَ وَالْعَقْرَبَ وَالْحِدَأَةَ وَالْغُرَابَ». قَالَ أَبُـو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ .

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ ، قَالُوا الْمُحْرِمُ يَقْتُلُ السَّبُعَ الْعَادِيَ ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَالشَّافِعِيِّ ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ كُلُّ سَبُعٍ عَدَا عَلَى النَّاسِ أَوْ عَلَى دَوَابِّهِمْ فَلِلْمُحْرِمِ قَتْلُهُ .

وإذا كانت علة قتل الخمس الفسقَ فالسبع العادي أكملُ فيه تلك الصفة ، فهو أحقّ بأن يقتل في الحرم .

وفي البيان النبوي تقييد للسبع بالعادي ، وللكلب بالعقور ، بيانًا لعلة إباحة قتله في الحرم ، فقتلُه إنما هو لدفعِ ضرره لا لينتفع به ، وعليْه فمن قتل كلبًا غير ضارٍ لينتفعِ بشيْء منه ، فقد وقع في النهي ، وكذلك من قتل سبعًا غيرَ عاد ، فيكون الوصفُ في البيان النبويّ مخصّصًا عموم الموصوف فِي الموضِعيْنِ .

ويترتّبُ عليْهِ اختلافٌ في حكم من قتل ، وهو محرمٌ سبعًا من غير الخمسِ المذكورةِ في الحديث كان عليه جزاء الصيّد عند الحنفية ، ولا جزاء عليْه عند الشّافِعيِّ

(١) ينظر : أحكَام القْرآن للجصّاص ٢/٦٥٧
(٢) ينظر : الأم ٢/١٥٥

وإذا كان قوله ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ ﴾ عاما في صيد البر إلا الخمس الفواسق، فإنَّ الله عَزَّوَجَلَّ قيد حال من نهي عن القتل بقوله: ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ فكان ذلك مخصصا لحاله، وكان قوله: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ...إلخ ﴾ مخصصا المنهي عن صيده، وكان الحديث الشريف مخصصا ما خصصته الآية الأخرى من تحريم صيد البر.

وكل ذلك يقتضي من المتدبر ملاحظة المساقات الخاصة والعامة، والقرائن المتصلة والمنفصلة حتى يتمكن من السير على لاحب الصراط المستقيم إلى المعنى.

وإذا كان قوله: ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ مخصصا حال الشخص المنهي عن قتل صيد البر إلا الفواسق، فقوله: ﴿ حُرُمٌ ﴾ يمكن أن يتناول دلالته ثلاثة أشياء:

الزَّمانُ وَالمكانُ وَالشّخصُ: أمَّا الزَّمانُ فَعليْه يكونُ تحريمُ القتلِ شامِلاً زَمَنَ الإحرامِ بالْحجِّ أوِ الْعمرةِ أوْ زمنَ الأشهرِ الحُرُمِ، سواءٌ في هذا المُحْرِمُ والمُحِلُّ، وَسواءٌ كان المحرم بالحج أو العمرة في أرضِ الحرمِ أوْ أرضِ الحِلِّ.

وأمَّا المكانُ فعليه يكونُ التَّحريمُ خاصًّا بمكانِ الحرم مع طلاقة من يكون فيه: محرمًا أو غير محرما.

وأمَّا الشَّخصُ فعليه يكون التحريم متعلقا بمن كان محرمًا، سواءٌ كان في زمان الإحرام أو مكانه أو خارجهما.

هذه دِلالات ثلاث يحتملها قوله «حُرُم»، ولاشكَّ أن الاقتصار على دلالة الزمان بحيثُ يحرم الصيد علَى كلِّ مسْلم في ذلك الزَّمان في أي مكانٍ فغيرُ مستقيمٍ، أمَّا الاقتصارُ على دِلالة المكان، لِيشملَ المُحرِمَ وَغيره، بحيثُ لا يجوزُ لأحدٍ قتلُ صيدٍ في الحرم، فهو الحق المبين وكذلك الاقتصارُ على دِلالةِ حال الشخص دون اعتبارٍ للمكان الذي يكون فيه المُحرم، فلا يجوز له

قتل الصَّيد في أي مكان ، فهو الحق المبين أيضا ، وقد جاءت العبارة بما هو دال على حال المكان والشَّخص ، فكانت موجزة .

وجاء البيانُ بالْجُمْلَةِ الإسْميّةِ ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ دون قَوْلِنا : «لاتقتُلُوا الصّيْد مُحرِمين» لِما في البيانِ عنِ الحال بالجملة الاسميّة ما ليسَ في البيانِ عنْها بالحالِ المُفرد ، فقولُك : «جاءني محمدٌ مسْروراً» غيرُه «جاءني محمدٌ وهو مسْرُورٌ» فأنت بالحالِ الجملةِ مخبرٌ بخبرين لكلٍّ نصِيبُهُ مِنَ الْعِنايَةِ : الإخبارُ بالمجيءِ والإخبارُ بالسرور ، ولو قلت :«جاءني محمدٌ مسْرُوراً» كان قصْدُك إلى القيد «السرور» أعظم من الإخبارِ بالمجيءِ ، ففي قولِه : ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ استأنف البيانُ إثباتا جدِيدًا لفتًا إلى أهمية مراعاتِهِ كَيْما يكون الْمرءُ عَلى ذكرٍ ، وتنبيهًا علَى علَّة النّهيِ ، وعلى أنَّهمْ إنْ كانُوا حُرُمًا ، فليكنْ الصّيد منْهم في حُرْمةٍ ومنعةٍ وأمنةٍ ، وكأنَّ البيانَ يريد إلى خلْقِ سلامِ اجتماعيٍّ أشمل بينَ المحرمِ والكون من حولِهِ ليَذوق عاقبة هذه الحقبة علّه يتخذ هذا دَيْدَنَه ، فلا يخرقُه إلاَّ لضرُورةٍ .

هذا التقريرُ لإثبات الإحرامِ : ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ إذا ما قامَ فِي قلبِ الْمحرم لايغيبُ ، ولا يغفلُ عنهُ يكون حالُه كلُّه حين ذاك قائمًا على المسالمة والموادّة ، فتأنسُ الأشياءُ بِه ، ويأنسُ بِها .

وجاء قوله : ﴿ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ (المائدة:٩٥) وفيه وصفان الأول : ﴿ مِنكُم ﴾ والآخر : ﴿ مُّتَعَمِّدًا ﴾ أمَّا الوصف الأوّل ، ففيه لفتٌ إلى أنَّ الحكم خاصٌّ بهم غير مطابقٍ لما كان عليه أهل الحرم قبل الإسلام ، فلم يكن حكمهم في الصائد في الحرم هو ما حكم به القرآن في هذه الآيةِ .

أمَّا الوصفُ الآخر : ﴿ مُّتَعَمِّدًا ﴾ ففي دلالته متسعٌ من القَولِ :

قولُه «مَنْ» عامٌّ في كلِّ قاتلِ صيْدٍ ، قيدته الحال «متعمدا» وهذا يعطِي ظاهرُه أنَّ منْ قتلَه غيرَ مُتعمِّدٍ ، فليس عليه ذلك الجزاءُ .[1]

وذهبَ الجُمهورُ إلى أنـَّه لا فرقَ بين العامِد والمُخطِئِ والنَّاسِي في وجوبِ الجزاء عليه إنْ فعل وعلّلوا ذِكْرَ قوله «متعمدا» بأمور :

الأول : إنَّه مراعاة للواقع حين نزلت الآية في واقعة قتل أبي اليُسر حمارا وحشيًّا وهو محرم في عمرة الحديبية ، فنزلت . حكاه مقاتل في تفسيره .[2]

الثاني : أنَّ قَوْلَهُ : ﴿ مُّتَعَمِّدًا ﴾ خرج مخرج الغالب ، فلا يكون الوصف للتخصيص كما مضى .

الثالث: أنَّ إيجابه على غير العامد من قبيل التغليظ، تعظيما لشعائر الله ﷻ .

الرَّابِعُ : أنَّ هذا الوصف ذُكر ليترتب عليه الانتقام عند العود لا لِتخصيص الجزاء به ، فالعمدُ وحده هو الذي يترتب عليه الانتقام : ﴿ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ﴾ والمخطئ والنَّاسي لا ينتقم الله ﷻ منه كما هي شرعة الإسلام .

الخامس : أنَّ الحكم على المتعمد بالنصِّ ، وعَلى المخطئِ بناء على قاعدة التسوية في ضمان المتلفات ، وجنايات الإحرام لا يختلف فيها المعذور وغير المعذور في باب وجوب الفدية ، ألا تَرَى أنَّ الله ﷻ قدْ عَـذَرَ الْمَرِيضَ وَمَنْ بِـهِ أَذًى ، ولَمْ يُخْلِهِمَا مِنَ الْكَفَّارةِ ، وكذلك لا خلاف في فوات الحجِّ لعذرٍ أو غيره

(١) وهو المرويُّ عن ابن جُبير ، وإحدى الروايتين عن الحسن وعن مجاهد ، وأبي ثورٍ ، وَابنِ المُنذر من الشافعية وَإِحْدَى الروايتين عن أحمد ، وبه أخذ طاوس وعطاء وسالم والطبري وأهل الظاهر . يُنظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٦٦٠ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/١٥٢ ، والكشاف ، ص ٣٠٩ ـ دار المعرفة ، بيروت .

(٢) ينظر : فتح الباري لابن حجر ٤/١٧



أنّـه غير مختلف الحكم ، ولمّا ثبت ذلك في جنايات الإِحرام وكان الخطأ عذرًا لم يكن مسقطًا للجزاء [1].

وذهبتْ طائفَةٌ إلى أنّـه إنْ قَتَلَه عَامِدًا نَاسِيًا لإحرامِهِ ، أوْ قتَلَهُ خَطَأً ذَاكِرًا لإحرامِهِ فَعَلَيْهِ الْجَزَاءُ ، أمّا إنْ قَتَلَهُ عَامِدًا ذَاكِرًا لإحرامه فحجُّه بَاطِلٌ ، ولا جَزاءَ عَلَيْهِ ، وعَلَيْهِ هَدْيٌ ، وهو القول الثاني عن مجاهد والحسن ، قال الموفّق في «المغنِـي» : لا نعلم أحدًا خالف في وجوب الجزاء على العامد غيرهما .[2]

تلك هي وجوه النظر فى دلالة الوصف (متعمدا) ، وأهل العلم من المتأخرين ينصُرون عدم دلالة الوصف «متعمدًا» على التخصيص واعتباره منظورا فيه إلى مراعاة سبب النزول ،[3] أو على الغالب أو غيرِه مما ذكر ، وذلك هو الذي تُعليه القرائن والملابسات ، كما أبدَاها القائلون بذلك المذهب .

وجاء البيان عن الكفارة بقوله : (جزاء) إشارة إلى أن ذلك تأديبٌ لا تغريمٌ ، فليسَ الصّيدُ ملكًا لغيْرِ الله ﷻ ليكون ذلك تغريمًا ، وهذا ما أفاده قوله تعالى : ﴿ لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ﴾ فهو عقوبة وجزاء وكفارة لما ارْتكبَ .

جاء قوله : ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ (المائدة:٩٥) بقراءاتٍ فى جزاء منها الإضافة ، والقطع .

على القطع ورفع ﴿ مِّثْلُ ﴾ وهي قراءة عامّة قرّاء الْكوفةِ يكون «مثل» صفة

---

(١) ينظر : الأم ٢/٥٥ ، وجامع البيان للطبري ٤/٤٧ وأحكام القرآن للجصاص ٢/٦٦٠ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/١٥٢

(٢) ينظر : الشرح الكبير لابن قدامة ٨/٢٧٧ ـ تحقيق : التركي ـ ط . القاهرة ١٤١٥هـ

(٣) قد يقال إن الاعتداد بعموم اللفظ لا بخصوص السببِ ، وهذا حقٌّ ، ولكنّ إذا كان هنـالك ما يصرفُ عن عموم اللفظ فلا ضيرَ ، كاعتبار الغالبِ ، وهو في القرآن الكريم غير قليلٍ تصويرًا للحالِ أو بيانًا لصورةٍ من الصور هي أبلغُ في تقريرِ المعنى ، كما في آية الربا من سورة آل عمران أو آية إكراه الفتيات على البغاء من سورة النور (آية ٣٣)

لجزاء ويكون التقدير فعليه جزاءٌ يماثل ما قتل ، فالجزاء هو المُماثل ، وليس الجزاء هو المثل المقتول .

واستصوب تلك القراءة الطبريّ .[1]

وهنالك قراءةٌ تنسب لابن مسعود : « فجَزَاؤُه مِثْلُ ما قتَلَ منَ النّعَمِ ، ولعلّها قراءةٌ تفسِيريّة ».

وعلى الإضافة إلى « مثل » وهي قراءة عامّة قراء المدينة ، وبعض البصريين يكونُ المَعْنَى عَلَى وُجُوهٍ :

إنَّ جزاء مصدر مضاف لمفعوله تحقيقا ، والأصل فعليه جزاءُ مثلِ ما قتل ، أى : عليه أن يجزى مثل ما قتل ، ثم أضيف .

أو يراد بمثل ما قتل ذاتُ المقتول ، فإنَّه لا فرق بين أن يقولَ جزاء مثل المقتول وبين أن يقول جزاءُ المقتول ، وأنَّ المثل يطلق ويراد ذات الشيء ، كقولهم : مثلى لا يفعل هذا ، أى : أنـا لا أفعل هذا ، كما يقول ابن الأنباري .

والظاهر على هذه القراءة أن الجزاء إنّما هو جزاء مثل المقتول لا جزاء المقتول ، وليس هو الأعلى ، بَلِ الأَعلَى أَنْ تَكُونَ الإِضَافَةُ عَلَى مَعنَى « مِنْ » وَالْمعنَى : فَجَزَاءٌ مِنْ مِثْلِ مَا قَتلَ ، وقَوْلُهُ « مَنَ النَّعَمِ » يَحتَمِلُ أن يكون حالا من الجزاء ، والمعنى : فجزاء مُماثل للمقتول حال كون الجزاء من النعم .

ويجوز أن يكون قوله « من النعم » بيانًا لـ« ما » فى قوله ﷻ : ﴿ مَا قَتَلَ ﴾

---

(١) يقول الطبري : « وأولى القراءتين في ذلك بالصواب قراءة من قرأ : فَجَزَاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ بتنوين « الجزاء » ورفع « المثل »، لأن الجزاء هو المثل ، فلا وجه لإضافة الشيء إلى نفسه. » ينظر : جامع البيان ٤/٤٨ .

ومفاضلة الطبري بين القراءات بالاستصواب غيرها أفضل وأجل ، فليست هنالك قراءة متواترة أصوب من أخرى متواترة ، ولو قال أظهر أو قرب لكان أحسن مما قال .

والمعنى : فجزاء مماثل للمقتول حال كون المقتول من النعم ، وذلك خلاف المشهور.(١)

وجاء قوله : ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ صفة للجزاء على قراءة تنوين «جزاء» أوحالا منه على قراءة الإضافة ، والعامل فى الحال معنى الاستقرار المقدر فى الخبر المحذوف (عليه) .(٢)

وقد وصف الحكمان بأنَّهما ذوا عدل من المسلمين ، ولعل فى تقييد الحكمين بهذين الوصفين ما يشير إلى دقة ما سيتوليانه من تقدير ، ولذلك قالت الحنفية إنَّ الالتجاء إلى حكمين موصوفين بهذين الوصفين يدلُّ على أن الذي سيقدرانه هو المثلية فى القيمة ؛ لأن ذلك الذي يحتاج إلى خبرة وعدل ، ونظر واجتهاد منهما ، دون المثلية فى الأمور المشاهدة التى يستوى فى معرفتها كثيرٌ من الناس .(٣)

---

(١) ينظر : إبراز المعاني لأبي شامة ، ص٤٣٤ ، أحكام القرآن للجصاص ٦٦٤/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ١٥٤/٢ ، والكشاف ، ص٣٠٩ ، والإملاء للعكبري ٤٦٢/٢ ، البحر لأبي حيان ١٩/٤ ، والبيان لابن الأنباري ٣٠٤/١

يقول الطبري : «لم يقرأ ذلك قارئ علمناه بالتنوين ونصب المثل ، ولو كان المثل غير الجزاء لجاز في المثل النصب إذا نون الجزاء ، كما نصب اليتيم إذ كان غير الإطعام في قوله : أَوْ إِطْعامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيما ذَا مَقْرَبَةٍ ، وكما نصب الأموات والأحياء ونون الكفات في قوله : أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ كِفاتا أَحْياءً وأَمْوَاتا ، إذ كان الكفات غير الأحياء والأموات . وكذلك الجزاء ، لو كان غير المثل لاتسعت القراءة في المثل بالنصب إذا نوّن الجزاء ، ولكن ذلك ضاق فلم يقرأه أحد بتنوين الجزاء ونصب المثل ، إذ كان المثل هو الجزاء ، وكان معنى الكلام : ومن قتله منكم متعمدا ، فعليه جزاء هو مثل ما قتل من النعم.» ينظر : جامع البيان ٤٨/٤ ، دار الغد العربي .

(٢) ينظر : الإملاء للعكبري ٤٦٣/٢

(٣) ينظر : جامع البيان للطبري ١٥/٤ ، ٥٥

وذهب الشافعية والمالكية وغيرهم إلى أنَّ الأمر بالعكس : الوقوف على المثلية القيمية سهل لايحتاج إلى حكمين موصوفين بهاتين الصفتين ، ولكنّ المضاهات بين النظائر مما لا يهتدى إليه إلا خبير ، وظاهر اللغة يؤيد ذلك ، لأنَّ مثل الشيء حقيقته وهو شبهه فى الخلقة الظاهرة ، على الحقيقة ، وفى المعنى على المجاز ، فإذا أطلق المثل حمل على الحقيقة متى أمكنت وهي المُماثلة فى الخلقة لا فى المعنى الذي هو القيمة ، ولا يصار إلى المجاز إلا لضرورة ، أضف إلى ذلك أنَّ قوله : ﴿ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ بيان لجنس المثل ، والقائلون بالمثلية القيمية لا اعتبار عندهم بالنعم ، فدل على أنها المثلية الخلقية .[1]

والذي يعليه ظاهر التلاوة هو المثلية الخلقية ، وكذلك يُعْلِيهِ التَّطْبِيقُ الْعَمَلِيُّ منَ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ .[2]

وجاء قوله: ﴿ هَدْيًا ﴾ منصوبًا على الحالية من ﴿ جَزَآءٌ ﴾ فيمن وصفه بمثل ؛ لأن الصفة خصصته فقربته من المعرفة ، فصحَّ مجىء الحال فيهديه هديا ، أوعلى التمييز.[3]

وقد وصف الهدى بقوله : ﴿ بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾ والإضافة فى بالغ غير حقيقية فصح وصفُ النكرة به ، والمراد بالكعبة الحرم لا المسجد لتعذر بلوغ الهدى إليه على القول بالمثلية الخلقية ، وإنما خصت الكعبة بالذكر على سبيل المجاز المرسل ذى العلاقة الجزئية تعظيما لهذا الهدى .

وكان هذا الوصف مخصِّصا ، بحيث لا يجوز ذبحه أو تقسيمه إنْ كان قيمة فى غير الحرم ، وعلى مساكينه ، وهذا أمرٌ متفق عليه ، ففيه اعتداد بدلالة الصفة

(١) ينظر : الأم ١٦٥/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٦٧٠/٢

(٢) ينظر : الأم ١٦٢/٢

(٣) ينظر : الكشاف ، ص٣١٠ ، دار المعرفة ، والإملاء للعكبري ٤٦٤/٢ ، والفتوحات للجمل ٥٢٥/١

على تخصيص العـام عند من يقول به من الجمهور ، أوْ تقييدِ المُطلق عند مَن لا يقول بالتخصيص كالحنفية .

وجاء قولُه : ﴿ أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ (المائدة:٩٥) ، معطوفا بـ« أو » على « جزاء » أو على محل « من النعم ».[١]

وظاهر التلاوة على أنَّ « أو » للتخيير لا للترتيب حملاً على معنى« الفاء ».[٢]

ورُوى الترتيب عن ابن عباس فى قولٍ ، وكذلك عن إبراهيم فى قول ، وعن مجاهد والشعبي وعن الثورى وسعيد بن جبير ،[٣] فتكون (أو) فى هذه الآية مثلَها فى آية المحاربة : دلالتها كدلالة الفاء ، ولعل ذلك غير بعيد لما بين المحاربة والاعتداء فى الحرم من وشائج القربى الوثيقة ، ولا تكون دلالة (أو) فى آية الاعتداء فى الحرم مثلَها فى كفارة اليمين مثلا ، ذلك أنّ الاعتداء فى الحرم يحتاج إلى تغليظ عقوبة ، وذلك ما يناسبه القول بعدم التخيير .

وظاهر كلام العكبري أنَّ (أوْ) فى هذه الآية كالفاء حيث قال : « أو كفارة معطوف على جزاء أى عليه كفارة إذا لم يجد المثل » ولم يرتضِ الجصّاصِ القول بالترتيب ؛ لأن التخيير حقيقة لفظ« أو » ومنْ حمله على الترتيب زاد فيه ما ليسَ منْه ، وهذا لا يجوزُ إلا بدلالة[٤]

---

(١) ينظر : الإملاء للعكبري ٤٦٥/٢ والبيان لابن الأنباري ٣٠٥/١

(٢) وقد قـال بالتخيير ابن عبـاسٍ في رواية وعطـاء والحسن ، وإبراهيم النخعي ، ومـالك وأبو حنيفة وصاحباه ، وأحدُ القولين عن الشافعي بل هو الأقوى منهما والأشهر عن أحمد ينظر : الأم ١٦٠/٢، والأحكام للجصاص ٦٦٨/٢ ، والأحكام لابن العربي ٦٧٧/٢ ، وابن كثير : ١٠٠/٢ .

(٣) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٤٥/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٦٧٦/٢ ، والبحر لأبي حيان ٢١/٤ ، وفتح الباري ١٧/٤ ، وابن كثير ١٠٠/٢

(٤) ينظر : الأحكام للجصاص ٦٦٨/٢ ، والأحكام لابن العربي ١٥٨/٢ ، والإملاء للعكبري ٤٦٥/٢

والأقربُ أن تجعل (أو) للتخيير كما هو أصل دلالتها ، ولكن يجعل ذلك حقَّ الحكمين كما هو مذهب « محمد بن الحسن » لا للمحكوم عليه ، حتى لايكون إضرار بمساكين الحرم إنْ جعل التخيير للمحكوم عليْه ، فالأخذ بظاهر التلاوة والحيطة والتقية يُعْلِي أن تكون « أو » لتخيير الحكمين ، فإذا حكما بشيء لم يكُنْ للقاتل أن يفعل غيره ، فيكون فى ذلك أخذٌ بظاهر التلاوة متى لم يعارضها نصٌّ ، وفى الوقت نفسه فيه تشديد العقوبة وتغليظها على من اعتدى فى الحرم تعظيما لشعائر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

وجاء قوله « كفارة » مبينا أو مخصّصا بقوله : ﴿ طَعَامُ مَسَٰكِينَ ﴾ وظاهر التلاوة أنَّ المساكين غير مقيدين بمساكين الحرم ، فله على هذا أن يطعم غير مساكين الحرم ، ولكنَّ عطاءً والشافعيَّ قيَّدَا الإطعام بالحرم فليس له أن يطعم غيرهم .

وقوله : ﴿ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ اسم الاشارة فيه إمَّا أن يعود إلى أقرب مذكور وهو « الطعام » ، والمذكور غيرُ معينٍ كَيلاً أو وَزْنا ، بل ارتبط بقيمة الهدى المماثل للمقتول ، فيجعل إزاء كلّ مُدٍّ مسكينًا ، وإزاء كلِّ مسكين صيام يوم .

وإمَّا أن يعُود اسْمُ الإشارةِ إلى« الصيد» فيُجعل لكلِّ مثلٍ عددٌ محدَّد من الأيام يناظرها الحكمان ، ولذا كان تقدير المثلية فى الهدى بحاجة إلى حكمين ذوى عدل من المسلمين .[1]

وجاء قوله : ﴿ لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ﴾ مبيِّنا علَّة ما شرع من حكم على المعتدي ، أى شرعنا ذلك ليذوق القاتل وبال أمره ، أى ثقل فعلته وسوء عاقبته .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٦٧٦/٢ ، والكشاف ، ص٣١٠ ، والبحر المحيط ٢١/٤ .



وفي البيان بقوله : (ليذوق) استعارة عند القائلين بها ، فالذوق أداة الحسّ بِه اللسان ، والمذكور من الجزاء والكفارة ليست وسيلة إدراكه إحدى الحواس الخمس ، ولعلّه عبر بالذوق تصويرًا لتمكن أثر الجزاء والكفارة في المحرِم الصائد المتعمد ، فأثر المذوق المستكره يبقى طويلا ، وتقشعر منه النفس وتنفر ، ويبقى في حلق ذائقِه زمنًا ، بل قد يُسْتحضر أثره بالتذكر ، والمذوق من شأنه أن يتغلغل في الذائق ، فيكاد يخالط جسده كله .

ثم كان التهديد الأعظم والوعيد المرعب : ﴿ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾(المائدة:٩٥) على الرغم من هذا العقاب الأخروى لمن عاد إلى قتل الصيد بعد ورود النهي ، فالجمهور على أنَّ عذابه فى الآخرة لا ينافى وجوب الجزاء عليه وإنّما سكت عنه لعلمه ، ولأنَّه أولى بالجزاء من المخطئ والناسِي ، فهو من قبيل دلالة مفهوم الموافقة المسمى بفحوى الخطاب ، كما في : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) وذلك هو الأقربُ ردعًا للمعتدِي ، ونفعا لمساكين الحرم .(1)

وَيَأتِي قَوْلُه ﷻ : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ﴾ مفصُولا عمّا قبْلَه لما فيه من التأكيد والتبيين ، فهو لِتبْيين مَا أحَلَّهُ الله ﷻ مِن الصّيدِ لِلْمُحْرِمِ بالصريح بما فهم تلويحًا من قوله ﷻ : ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ ، مرادًا بالصيد صيد البر وتأكيدًا لما صرح بِه في الآية السابقة ، ذلك مضافًا إليْه علة لفظية يغلبُ اقتضاؤها الفصل ، وهو الاختلاف إنشاءً وخبرًا عند من يعتد بذلك على رئيسة ، فاجتمعت هنا علتان للفصل ، الأولى علة معنوية : التبيين والتأكيد وهو المعبر عنه بكمال الاتصال ، وعلة لفظية : وهو الاختلاف في النسبة الإنشائية ، والعلة الأولى عندي أولى وأعلى .

---

(١) ينظر : الأحكام للآمدي ٩٤/٣ ، وشرح جمع الجوامع وحاشية البناني ٢٤٠/١ ، وأحكام القرآن للجصاص ٤٧٥/٢ ، وأحكام القرآن لابن العربي ٦٨٢/٢

والإضافة في قوله : ﴿ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ﴾ للتخصيص ، فقد أضيف إلى مكانه ، والإضافة من قبيل الوصف المعنوي الذي نحن بصدده ، ومثْل ذلك الإضافة في ﴿ صَيْدُ ٱلْبَرِّ ﴾ قرينة مخصصة لما حرم من صيد .

وليس للبحر هنا مفهوم مخالفة ، فيخرج منْه البحر ؛ لأن العرب لاتفرق بيْن البحر والنهر ، فليس القصد إلى حل صيد ما كان في ماء مالح ، وحرمة ما كان في ماء عذب .

﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (فاطر:١٢)

وقوله : ﴿ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ يحتمل أمرين :

الأوَّلُ : أن يكون الضميرفي «طعامه» راجعا إلى البحر ، فالمعنى : صيد البحر وطعام البحر ، وعلى هذا يكون طعامه غير صيده .

والآخر : أن يكون الضمير عائدا على الصيد ، أي صيد البحر بمعنى اصطياد ما فيه ، وطعام ما اصطتموه ، فالإباحة متناولة الفعلين معًا .

الاحتمال الأول المفرق بين صيد البحر ـ مرادًا به ما وقع عليْه الصيد ، وهو طري السمك ، لا فعل الصيد نفسِه ـ وطاعم البحر ، وهو ما قذف بِه البحر ميتًا من غير صيدٍ ، فكأنه قيل أحل لكم ما اصطدتم من البحر ، وما أخذتموه منه ميتًا قذف بِه .

على هذا جمهرة أهل العلْم من الصحابة والتابعين وغيرهم : أبو بكر ، وعمر ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأبو هريرة ، وسعيد بن جبير ، ومجاهد .[1]

---

(١) ينظر : جامع البيان للطبري ٤/٧٠-٧٣- ط . دار الغد العربي ، القاهرة .

ومنْ أهلِ العلْم من جعل قوله : «صيد» و«طعام» مصدرًا ، فالحكم منصبٌّ على الحدثين ، حدث الصيد ، وحدث أصل ما صيد ، فالمعنى : أحل لكم الاصطياد من البحر ، وأحل لكم أن تطعموا ما اصطتموه على ذلك ابن أبي ليلى ، واستظهره البقاعي [1] .

وقوله : «متاعًا» يحملُ فيضَ الامتنان الإلهي فهو غذاءٌ ومتعةٌ ، وجاء قوله : ﴿ لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ مشيرًا إلى أن قوله (لكم) في ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ﴾ لمزيد الامتنان ، فكأنهم هم الأولى بذلك ، ولا يفهم من ذلك أنَّ غيرهم ليس بحلٍّ لهم ، وكذلك يفهم من تكرار قوله : ﴿ لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ أن الحل ليس خاصًا بهم حال كونهم في الحرم مقيمين ، بل وهم حرمٌ مسافرون ، فالمقيم والمسافر من المحرمين في هذا سواء .

جاء البيان القرآني هنا مفصّلا ومؤكدًا بالمنطوق ما يدرك مفهومًا لمزيد العناية بهذه الأحكام ، والعناية بأحكام المطعم في هذه السورة متوائم مع ما سميت بِه ، فهي مشتملة على أحكام غذاء الأبدان وغذاء الأرواح .

ويفهم من قوله تعالى : ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ ﴾ أن التحريم واقع على فعل الصيد لا على الانتفاع بصيد البر إن صاده غير محرم، كأن يشتري لحمه أو جلده .

صياغة الآية وموقعها من مساقِ البيانِ دالٌّ على أنّه ليس ثمَّ تحريم أكل الصيد على المحرم إذا لم يكن قد باشره أو أعان عليه ولو بكلمة ، فالسنة النبوية قُرر فيها أن النبي ﷺ قد أباح أكل ذلك للمحرمين ، وقد سبق النصّ على ذلك ، فبقي الاحتمال الأول ، فيكون في هذا توكيدٌ لما جاء بِه النَّهيُ في الآية السابقة .

---

(١) ينظر : البحر المحيط لأبي حيان ٤/٢٣ ، ط . دار الفكر ، وتفسير أبي السعود ٣/٨١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ونظم الدرر ٢/٥٤٢ .

ويدخل في المحرم كل ما يكون منْه بسبب كالدلالة عليه ولو بإشارة من طرفٍ خفيّ .

وبناء الفعل في (أحل) و(حرّم) على المفعول لأنهما فعلان لا يكونان إلا منْ فاعلٍ واحدٍ ، ما كان كذلك كان الأصل عدم التصريح بذكر الفاعل ، فإن صرح به في موطن فلمقتضٍ يقتضيه .

ولم يأت هنا قوله : (وطعامه) لأنه إذا حرم عليْه صيده ، فقد حرم عليْه الانتفاع بأي شيءٍ منه وأوله طعامه .

وجاء قوله : ﴿ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾ وهذا يعادل قوله تعالى أولا : ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾

وهذا هو الموضع الرابع الذي يقرر فيه تحريم صيد البر على المحرم : جاء قبل في قوله تعالى : ﴿ غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ (المائدة:١) وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ﴾ (المائدة:٢) وقوله تعالى : ﴿ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ (المائدة:٩٥) وهذه الآية.

وفي هذا مزيد تقرير حرمة هذا الفعل ليبقى المحرم على ذكر لا يفتر أبدًا ، ولعل ذلك ما يؤنس بالتعبير بقوله : ﴿ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾ فصرح بديمومة الإحرام ، وكان ذلك في الموطن الرابع ، بخلاف قوله ﴿ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ فقد جاء في الموضع الأول .

والأليق بقوله (حرما) مادمتم داخل الحرم ، وإن لم تكونوا محرمين فهو أحوط ، وأولى وأعلى فى تعظيم شعائرالله ﷻ وأليق بقوله بعده : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ (المائدة:٩٦) ، وهذه الآية تحملُ فيضًا من التبْيين والتأكيد لما تضمنته الآية السابقة ، فقولُه : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ (المائدة:٩٦)

فيه بيان لمضمون قوله : ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ فلما كان قوله الصيد عاما بينه قوله : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ ﴾ ، ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ ﴾

وجاء البيان تفصيليًّا حيثُ صرح بما أحل وصرح أَيْضًا بما حرّم ، ولم يأت البيان بأسلوب القصر الاصطلاحي ، كأن يقال إنما حرم عليكم صيد البر مثلا ، أو ما أحلّ لكم إلا صيد البحر ما دمتم حرما ، وذلك لمزيد تبيين وتقرير المعنى في قلبِ السامع ، فيكون بيانُ ما أحل وبيان ما حرم على درجة سواء .

على أنَّ في الآية التالية مزيد بيان :

الآية الأولى نهت عن قتل الصيد على المحرم ، وهذه حرمت الصيد ، وهذا يحتملُ أمرين :

الأول : أن يكونَ التحريمِ للصيد نفسه عملاً يقعُ من المحرم سواء قتل الصيد أو لم يقتل

والآخر : أن يكون التحريم للصيد مأكولاً سواء وقع الصيد من المحرم أو غيره .

وإذا ما كانَ صدْرُ الآية جاءَ حاملاً فيضًا من التوكيدِ والتبيين فإنّ تذييلها جاء حاملاً فيضًا من التثقيف النفسيّ ، وفي اصطفاء صلة الموصول : ﴿ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ وما بني عليه نظمها من التّقديم مزيد تناسب مع المقام الذي وردت فيه الآيةُ ، فإذا استحضرت ما ختمت به الآية السابقةُ : ﴿ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾ (المائدة:٩٥) تضاعفت الرغبة في الالتزام بما أمرت به فاصلة الآية التالية : ﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ وعماد التقوى أن يدعَ المرءُ ما لابأسَ بِه مخافَة الوقُوعِ فِيمَا فِيهِ بأسٌ .

* * *

التدبر البياني

لآية المحرمات نكاحًا

يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النساء:٢٣-٢٥)

سياقُ البيان :

جاءت هذه الآيات الكريمات في أوائل سورة النساء ، وهي سورة معقودة لبيان أصُولِ وضوابط بناء البيْتِ المسْلِم على العَدْلِ والرّحمة ، تجد هذا جليًّا في ما استفتحتْ بِه الصُّورة بيانها الجليل .

وإذا كان من شأن كثير من معاني القرآن الكريم التكليفية ممَّا صرّفَ البيانُ عنه في مواضِعِ عدّة من السور ، فإنَّ الأحكام القائمة في هذه الآيات ممَّا جمعَ في موضعٍ واحدٍ في هذه السُّورةِ وكان البيان تفصِيليًّا ، ولايكاد يخفَى منْه على منْ له معرفةٌ ما بلسان العربية .

انتهجت الآية سبيلِ الخبر لإفادة النهي عن نكاح المذكورات في الآيات ، وكان يمكنُ في غيرِ القْرآن الكريم أن يقال لا تنكحوا بدلا من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ﴾ (النساء:٢٣) كما قال في سورة البقرة :

﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾(البقرة:٢٢١)

وقال في سورة النساء :﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ (النساء:٢٢)

أو يقال : ماكان لكُم أنْ تَنكِحُوا كما قال في سورة الأحزاب :

﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب:٥٣)

* * *



التبصُّر في البيان

للبيان عن النهي بالأسلوب الخبري ﴿ حُرِّمَتْ ﴾ عطاءٌ تثقيفيّ غير عطاء لا تنكحوا ، وإن تقاربا في العطاء التكليفي ، أي أنهما متقاربان في الدِّلالة على معنى النهي ، ولكنهما متباينان من حيثُ عطاء كلٍّ تثقيفَ نفسٍ .

وفي إيقاعه التحريم على الأمهات دون نكاحهنّ ، فلم يقل : حرم عليكم نكاح أمهاتكم ، وكذلك بناء الفعل للمفعول دون إسناده لله ﷻ ، فيقال : حرّم الله عليكم ، ذلك لخصائصه التركيبية مزايا تثقيفيّة تجعل من النفسِ المخاطبة بِه والمتلقية ما فيه من معاني الهدى أكثر تقبلاً ويجعل المعنى أكثر تقرراً ، فإذا ما كان التحريم من الله ﷻ ، وهو رب العالمين ، وهو الرحمن الرحيم ، فلن يكون ذلك التحريم لغير ما منفعة للعبد .

وجاءت الآية ناسقة المحرمات نسقًا عليًّا اتبع فيه مستوى العلاقة بين الرجل وما حَرُمَ عليه من النساء ، فبدأ بما كانت علاقته أشد ، وأقدم وأدوم .

وجاء قوله تعالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ ﴾ (النساء:٢٣) مقيداً المحرمات بقيود :

قيد الربائب بقوله : ﴿ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾

وقيد أمهات الربائب بقوله : ﴿ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾

وقيد حلائل الأبناء بقوله : ﴿ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ ﴾

أفتكون القيود في كلٍّ للتخصيص أم أن منها ما هو كذلك ومنها ما هو لغير التخصيص ؟



أهل العلم في هذا على غير مذهبٍ واحدٍ وفقًا لتنوعهم في فقه دلالة القيد في سياقه ، وقرائنه المتصلة والمنفصلة .

قيد الربائب ﴿ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ :

منْ أهل العلْم من يذهبُ إلى أنّها مخصّصةً العامّ ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ﴾ ، ومنْهُمْ يذهبُ إلى أنَّهَا خرجَتْ مَخرج الغالب

المذهب الأول القائل بأن الصفة مخصِّصة يوافِقُه ظاهر التّلاوة ، فلا يَحرُم نكاحُ الرَّبائبِ على أزواج أمَّهاتهن إلا بشرطين :

أحدهما : في الربائب وهو : ﴿ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾

والآخر : فِي أُمَّهاتِهنَّ وهو : ﴿ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾

فإذا لم يتحقق في كلٍّ شرطه فلا يَحرُم نكاحُ الرّبائب .

وهذا هو المرويّ عن عليّ رضي الله عنه ، قال في الربيبة إذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ثم فارق الأم بعد الدّخول فجائز له أن يتزوج الربيبة .

وجاءت الرواية عن مالك بن أَوْسِ بن حَدَثَانَ رضي الله عنه قَالَ : « كَانَتْ عِنْدِي آمْرَأَةٌ فَتُوُفيَتْ ، فَقَالَ لِي عَلِيٌّ رضي الله عنه : لَهَا ابْنَةٌ ؟ قُلْتُ : نَعَمْ ، وَهِيَ بِالطَّائِفِ ، قَالَ : كَانَتْ فِي حُجْرِكَ ؟ قُلْتُ : لاَ ، قَالَ : فَانْكِحْهَا ، قُلْتُ : فَأَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ ؟ قَالَ : إِنَّهَا لَمْ تَكُنْ فِي حُجْرِكَ ، إِنَّمَا ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ فِي حُجْرِكَ».[1]

---

(١) ينظر : جامع المسانيد والمراسيل للسيوطي ١٦٨/٢١ ، مسند مالك بن الحدثان ـ حديث رقم : ١٨٧١٢

ولذلك أخذ بذلك داود الظاهري ، وابن حزم وأصحابهما ، وحكاه الرافعي عن مالك ، وقد طعن فى الحديث ابن المنذر والطحاوي من جهة إبراهيم بن عبيد .

يقول القرطبي : قال ابن المنذر والطحاوي : أما الحديث عن عليّ فلا يثبت ؛ لأن رواية=

والجمهورُ من الصحابة وأهلِ العلمِ على أنَّ الوصف ﴿ٱلَّتِى فِى حُجُورِكُم﴾ هنا قد خرجَ مخرج الغالب ، فالشائع الغالبُ أن تكون المرأة إذا تزوجت ومعها وليدتُها أن تكون الوليدةُ معها لِترعاها في حجر زوجها الذي تزوجته دون والد الوليدة .[1]

يقولُ الْجصَّاصُ الحنفيُّ : «قولَه : ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ﴾ لم يقتض أن تكون تربية زوج الأم لها شرطا في التحريم ، وأنّـه متى لم يربها لم تحرم ، وإنّما سميت بنت المرأة ربيبة ؛ لأنَّ الأعم الأكثر أنّ زوج الأم يربيها ؛ ثم معلوم أن وقوع الاسم على هذا المعنى لم يوجب كون تربيته إيّاها شرطا في التحريم ، كذلك قولُه : ﴿فِى حُجُورِكُم﴾ كلام خرج على الأعم الأكثر من كون الربيبة في حجر الزوج ؛ وليست هذه الصفة شرطا في التحريم ، كما أنّ تربية الزوج إياها ليست شرطا فيه .[2]

=إبراهيـم بن عبيد عن مالك بن أوس عن عليّ ، وإبراهيم هذا لا يعرف ، وأكثر أهل العلم قد تلقوه بالدفع والخلاف . قال أبو عبيد : ويدفعه قوله : «فلا تَعْرِضن عليّ بناتِكن ولا أخواتِكن» فعمّ . ولم يقـل : اللائي في حجري ، ولكنـه سوّى بينهنّ في التحريم . قال الطحاوي : وإضافتهنّ إلى الحجور إنما ذلك على الأغلب مما يكون عليه الرّبائب ؛ لا أنهنّ لا يحرمْن إذا لم يكنّ كذلك» ينظر : تفسير القرطبي ٣٤٧/٢ .

(١) هذا من مكارم أخلاقِ الرجال ، وصورة من صور إحسان الرجل للمرأة في الإسلام والعروبة من قبله ، فهذه عادة غلبت ، وكأن في ذكرها أيضًا معنى آخر فوق تسجيل عادة وعرفٍ شائع هو الإغراء بأن يكون هذا من ديدن الرجل ألاَّ يفصل بين من سيتزوجها ووليدتها ، فذلك الفصلُ أدعى إلى أن يفسد استواء نفسها ، فلا يستْمتع بها ، ولا تحقق له السكينة التي ينشدها من زواجها بها ، والمرأة إذا رأت في الرجل أنّـه مكرم من كان منها بسببٍ ورباعٍ له فكيف بإكرامه لها ورعايتها ، إنه معنى جـد جليلٍ حبذا استمساك الرجال به ، وحبذا فقه النساء له وشكرانه بحسن الخلق ، والفرار من كفرانِ العشير .

(٢) ينظر : أحكام القرآن للجصاص ٢٢٩/٢ .

وكذلك يقول ابن العربي المالكيّ : « قَوْله تَعَالَى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ﴾ واحِدَتها رَبِيبَةٌ ، فَعَيْلَةٌ بِمَعْنَى مَفْعُولَةٍ ، مِنْ قَوْلِك : رَبَّهَا يربُّهَا ، إذَا تولَّى أَمْرَهَا ، وَهِيَ مُحَرَّمَةٌ بِإِجْمَاعِ الأُمَّةِ ، كَانَتْ فِي حِجْرِ الرَّجُلِ أَوْ فِي حِجْرِ حَاضِنَتِهَا غَيْرِ أُمِّهَا.

وَتَبَيَّنَ بِهَذَا أَنَّ قَوْله تَعَالَى : ﴿ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ تَأْكِيدٌ لِلْوَصْفِ ، وَلَيْس بِشَرْطٍ فِي الْحُكْمِ ، فَإِنْ قِيلَ : فَقَدْ رَوَى مَالِكُ بْنُ أَوْسٍ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهَا لا تَحْرُمُ حَتَّى تَكُونَ فِي حِجْرِهِ . قُلْنَا هَذَا بَاطِلٌ.»[1]

وذلك هو مذهب الأئمة الأربعة والفقهاء السبعة وجمهورالخلف والسلف.[2]

فَالْمُسْتَعْلَى أنَّ الوصْف بقوله : ﴿ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ شبيهٌ بالتَّعبيرعنْهُنَّ بكلمةِ ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ﴾ دون « بناتِ نسائِكم » كما يقتضيه ظاهر ما قبله ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ لِتكونَ المُطابقة بيْن البناتِ ، والأُمّهات ، فإنَّ العِبارةَ بالرَّبيبة ثُم اللائِي فِي حُجُورِكم فيه ما في البيان بقوله : « عندك » من قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾

(الإسراء:٢٣)

في قوله تعالى : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ﴾ إيماء إِلَى ما يَجْدُرُ أن يفعلَه الرَّجُلُ معَ بناتِ زوجتِه كما أشرت من قبل ، وفيه أيضًا تأكيدُ علّة التَّحريمِ ، ولِذلك ذهبَ ابنُ المُنيّر إلى أنَّ هذا الوصف ﴿ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ إنَّما هُو منْ تخْصِيصِ أعْلَى صُورِ الْمنْهِيِّ عنْه بالنَّهي ؛ فالنهيُ عن نكاحِ الرَّبيبةِ المدْخول بأمِّها عامٌّ في جميعِ الصُّور سواءٌ كانتْ في حجْر الزَّوجِ أوْ بائنَةً عنه في البلادِ القاصِية ، ولكنْ

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٣٩٨/١

(٢) ينظر : تفسير ابن كثير ٤٧١/١

نكاحُه لها وهي فِي حجْرِه أقبحُ الصُّورِ ، والطَّبعُ عنْها أنْفرُ ، فَخُصَّت بالنَّهيِ لِتساعدَ الحيلة إلى الانقياد لأحكام الملة ، ثم يكون ذلك تدريبا وتدريجا إلى استقباح المُحرّم فى جميع صورِه»[1]

وهذا وجيهٌ مستْملحٌ .

وفِيه ملاحظةٌ من ابن المنيّر للمعانِي التّثقِيفيّة الْمبثُوثة في الْمعاني التكْليفِيّة ، وقد أحسن فِي إبرازه هذا .

وإذا كانت هذه المنازعة ماثلةً فى اعتبار الوصف في : ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ خارجًا مَخرج الغالب أواعتبارِه مخصِّصًا ، فمن أهل العلمِ من سلّم بأنَّه خرجَ مَخرج الغالبِ ، ولكنّه ينازِعُ فِي عدَمِ اعتبارالخارج مَخرج الغالبِ مخصِّصا ، منْهمْ العزُّ بنُ عبدِ السَّلامِ حيثُ ذهب إلى أنّ القاعدة تقتضِي العكسَ : وهو أنَّ الوصفَ الخارجَ مَخرج الغالب هو الأحقُّ بإفادة التَّخصيص ؛ لأنَّه على الحقيقةِ تدلُّ العادةُ على ثُبوتِه لتلك الحقيقة ، وهذه العادة كافيةٌ فى ثبوتِ الوصف للحقيقةِ عند ذكره ، فإذا أُتيَ به حينئذٍ كان ذلك دالاًّ على تخصيصِ الموصوفِ بهذه الصفة بذلك الحكمِ دونَ ما عداه ، وأمَّا إذا لم يكنْ هذا الوصفُ فى العادةِ مقترنًا بِالموصوفِ به ربَّما ظُنَّ أنَّ غرضَ المتكلم بذكرِ الوصف حينئذٍ إفهامُ السَّامع أنَّ هذه الصفةَ ثابتةٌ لهذه الحقيقة .

وقد دفع القَرافِيُّ ذلك بأنَّ غلبةَ ولُزوم الوصفِ للموصوف فى الذهن بشهرةٍ أوْ غيرِها إنّما يتبادرُ منْها أنَّ ذكرَ الوصف كان بدافع التّداعى إلى الذهن واقتضاءً للاقترانِ ، لا لقَصْدِ التَّخْصِيصِ ، فَكمْ منْ أَشْيَاء تُذْكَرُ ، ويَكونُ ذِكْرُهَا لِعاملِ الاقْترانِ والتّداعِي ، بخلافِ الوصْف المُنعتق منْ سُلطانِ الغَلبةِ والتَّلازم ،

---

(١) ينظر : الإنصاف لابن المنير ، ص٢٣٠ ـ على هامش الكشاف ، ط . دار المعرفة ، بيروت ، تفسير أبي السعود ١٦١/٢



فالظاهر أنه لا يذكر إلا لغاية ، وأولى الغايات وأعلاها تخصيص الحقيقة المتصفة بذلك الوصف بالحكم المذكور (١) .

وهذا الذي دفع به القَرَافِيُّ قويٌّ بالغٌ ؛ فغلبة الاقتران تكادُ تطْفِئُ توهُّج الدِّلالة على الاختصاص ، فلا يلمحُها البصر ، وفقا لِعامل التضاؤل التدريجي المنبعث من الألفة الاستعمالية بين الموصوف وصفته ، حتى أنّه لتكاد الغفلة تقتل إِدراكَ ما بينهما من علاقة الاتصاف ، وما توظف له تلك العلاقة .

والواقع الإدراكى لدِلالة الألفاظ يؤكِّد أنَّ عامل الألفة والعادة مِنْ أعتى عوامل الإخماد لجذوة الدِّلالة .

أوَ لا ترى أنَّ كثيراً من الأساليب الّتي يُظنُّ أنّها حقيقةٌ هِيَ فِي واقعِها الأوَّل من المجاز ، وكذلك دِلالة الوصفِ على تخصيصِ الموصوفِ به بالحكم تتضاءَلُ إذا ما أَلِفَتِ الألسُن والآذان الاقترانَ بيْنهما ، فَفِي الأُلْفة الاقترانِيَّة ما يُنهِك قُوَى الدَّلالة على التخصيص .

* * *

وقيدُ أمهات الربائب بقوله : ﴿ ٱلَّتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ أهل العلم على أنّه مفيدٌ التخصيص ، ولهذا صرَّح القرآن الْكريمُ بما دلَّ عليه السياق ، فقال : ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ فدلَّ بمنطوقها على تخصيص الحرمة بالأمِّ المدخول بها ، وجاء تأكيد دلالة المفهوم بدلالة المنطوق تقريراً للمعنى كيما لا يكون خلافٌ ، فالمقام يقتضي مزيداً من تقريرالحكم في القلوب ، فبابُ الحلال والحرام في الفروج بابٌ مُهِمٌّ ، فالأصلُ فيه التحريم .

ولما لم يصرح بما فهم من قوله في الربائب: ﴿ ٱلَّتِى فِى حُجُورِكُم ﴾ فيقال : فإن لم يكن في حجوركم فلا جناح عليْكم ، قد يُفهمُ أن هذا القيد لا مفهوم له ،

---

(١) ينظر : الإبهاج ٣٧٣/١

ومن ثَمَّ لم يكن هنا ما يؤكد بالمنطوق، فهذا وجه عدم تعادل النظم في الموضعين:

الأول : لا يدل على مفهوم مخالفة ، فالقيد لا يفيد التخصيص ، فلم يكن توكيدٌ بمنطوقٍ

والآخر : فيه دلالة مفهوم مخالفة ، فالقيد مفيد التخصيص ، فكان ما يؤكد بالمنطوق .

وقيد حلائل الأبناء بقوله : ﴿ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ ﴾ فيه دلالة على التخصيص عند أهل الْعلْم ، فأبناء التبني الذي كانت عليْه الجاهلية ، فحرمه الإسلام لا تحرم نساؤهم من بعد طلاقهم أو موتهم وانقضاء العدة .

ويبقى نظر فيم يدخل أبناء الرضاع ، أفي أبناء الأصلاب أم لا ؟

روى الشيخان البخاري في كتاب النكاح ومسلم في كتاب «الرضاع» بسنديهما عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ـ صلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلّم ـ أَخْبَرَتْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ـ صلّى الله عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلّم ـ ، كَانَ عِنْدَهَا ، وَأَنَّهَا سَمِعَتْ صَوْتَ رَجُلٍ يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ ، قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فِي بَيْتِكَ . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : «أُرَاهُ فُلاَنًا» . لِعَمِّ حَفْصَةَ مِنَ الرَّضَاعَةِ ، قَالَتْ عَائِشَةُ لَوْ كَانَ فُلاَنٌ حَيًّا ، لِعَمِّهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ دَخَلَ عَلَيَّ فَقَالَ : «نَعَمِ الرَّضَاعَةُ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الْوِلاَدَةُ»

فهذا دالٌّ على أنّ حلائل الأبناء من الرضاع يحرمن على الآباء من الرضاع كما يحرمن على الآباء من الصلب سواءً بسواء .

* * *



وجاءت الصفة (المُؤمنات) في قولِه ﷻ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (النساء: ٢٥) فكان أهل العلْمِ على شريجين في دلالاتها :

الشريجُ الأوّل : على أنـّها صِفةٌ مخصّصة العموم في قوله (فتيات) ، وقضَوا بأنّه يحرمُ على المسْلمِ نكاح الأمة الكتابيّة ، وهو مذهبُ الحجازيين ، ولعل في التقييد بالنعت ﴿ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ تأكيدًا للتقييد بالإضافة في قولِه : ﴿ فَتَيَٰتِكُمُ ﴾ أي إمائكم المسْلمات ، لا إماء غيْركم من المخالفين لدينكمْ ، ويزيد هذا تأكيدًا قولـه ﷻ : ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ﴾ .

والشّريج الآخر : علَى أنـّها صِفةٌ ليْستْ مخصصّة ، وأن ذكرها إبرازٌ لفضيلة نكاح الأمة المسلمة على الكتابية ، وهو مذهب العراقيين ، وكانَ مسْتندهُم ما جاء في آية « المائدة » :

﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ (المائدة: ٥)

فلم يشْترط الإيمان في نكاحِ حرائرِ أهلِ الْكتاب : ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ ، فلو كانَ الإيمان شرطًا لكان في النوعين من الكتابيات : الحرائر والإيماءِ ، ولكن الإيمان في الأمة أفضل حتّى لا يجتمع فيها أمران : الرق والكتابية .

وقد نقد الطبري استدلالهم بآية « المائدة » قائلا : « التي في المائدة قد أبان أن حكمها في خاصّ من محصناتهم ، وأنها معنّى بها حرائرهم دون إمائهم ، قوله :

﴿ مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ وليست إحدى الآيتين دافعة حكمها حكم الأخرى ، بل إحداهما مبينة حكم الأخرى ، وإنما تكون إحداهما دافعة حكم الأخرى لو لم يكن جائزا اجتماع حكميهما على صحة ، فأما وهما جائز اجتماع حكمهما على الصحة ، فغير جائز أن يحكم لإحداهما بأنها دافعة حكم الأخرى إلا بحجة التسليم لها من خبر أو قياس ، ولا خبر بذلك ولا قياس ، والآية محتملة ما قلنا : والمحصناتِ من حرائر الذين أوتوا الكتاب من قبلكم دون إمائهم ».

الذي أسْتعليه أنَّ النعت في ﴿ مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ مخصّصٌ عموم الفتيات ، وليس لِمُسْلِمٍ أن يتزوج أمة غيْر مسْلمة .

فإنْ : قيل ليس الزمان زمان إماءٍ مسْلماتٍ أو غيْرهنّ ، فما تقوله ليس من العلْم النافعِ فِي زماننا .

قلت : ما كان القرآن الكريم لعصْر دون آخر أو مصْرٍ دونَ آخر ، هذه واحدة ، والأخرى إنما أردت لفت البصائرِ إلى أمرٍ ذي بالٍ : القرآن الكريم يهدينا إلى أن نحسِن اصطفاء من نُنْكحهنّ ، فلا نجمع فيهن الخسائس ، فإن يكن الرقُّ خسيسة قد لا يَكونُ للأمة فيها يدٌ فكيف بالتي يكون لها فيها يدٌ ، وهذا يدلك على أن تباعد نفسَك عن تلك التي جمعت في نفسِها الخسائس ، لأنـهـا حرثٌ خبيثٌ ، والله ﷻ إنما أباح من الكتابيات الحرائر ، وعبر عنْهن بأنَّهن محصنات ، ولم يقل حرائر ، فقد تكون حرَّة غير محصنة ، كالفاسقات من أهل الكتاب في ديار الغربِ ممنْ يْعملن بالفن ونحوه ، فهؤلاء وإن كن غيْر إماء ، فهل هنّ محْصنات ؟ لايقولها عاقل ، فالتي تعرضُ منْ جسدها ، بل ربما كل جسدها دون تمييز على شواطئ البحارِ وغيرها لأعين الخلائق مجانًا أيقال عنها إنها محصنة ، وإن كانت ابنة الملوك والسلاطين ؟ أيُّ إحصانٍ هذا ؟

لهذا لا أرى الإحصان في قوله  :

﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (المائدة:٥) مجرّد الحريّة والتخلّص من الرقّ ، بل العفة إحصانٌ كالحريّة .

تبيّن لك ممّا سبق بسْطه أن في الآية نعوتًا منها ما كانَ مخصّصًا ومنْها ما لمْ يكن ، ممّا يدل علَى أن للسياقِ والقرائن أثرًا بالغًا في تحريرِ المعنى .

* * *

تلك بعض وقفات تبصّرْتُ فيها بعض خصائص التركيب فى آياتٍ من الذّكر الحكيم دون إطالة أو استقصاء ، حرصتُ فيها على اصطفاء ما كان ذا علاقة بالتخصيص بالصفة ، بغية الوقوف على شيء من منهج الأصوليين والفقهاء وحركتهم فى التدبر البياني للنصوص فى هذه القضية .

والحق أنـّهم علـى شـرفٍ عـالٍ مـن ملاحظـة المسـاقات والقـرائن الحاليـة واللفظية على نحو قد يعز على بعض البيانيين المتأخرين

وكنت على حرصٍ أن أبرز معالم السِّياق التّثقيفِي للنفس ممزوجًا بمعالمِ التّكليف ، فذلك نهج بيان الوحيِ وسنته ، لا تكادُ تجد آية من آياتِ الأحكام العقدية أو التشْرِيعيّة إلا وهِي ممزوجةٌ بلطائف التثقيف للنفس المستقبلة تلك الأحكام ، وغالبًا ما تكون معالم التثقيف ممهدة وممزوجة ومعقبة ، فهى تكتنف معالم التكليف ليقبل الْعبْد على ما كلّف به بنفسٍ رضيّة ومستشرفة إلى شرفِ ما كلّفت به ، فلا ترى فيما أمرتْ به ما يضنيها أو يحجزها عن نفعها ، فتقبل إقبال محبة ورغبةٍ ، فتنالُ من الجزاء ما لا يخطر على بالها .





دلالة المشترك
وأثرها فى استنباط المَعنَى

(توطئة)

ذَكَرَ الشَّافِعِيُّ أنَّ الله ﷻ إنّما خاطب بكتابِه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها ، كان مما تعرفُ من معانيها اتساعُ لسانها ، وَمِنِ اتِّسَاعِ لسانِها أنَّ « تسمى الشيْءَ الواحد بالأسماء الكثير ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة »[1]

فهذان مذهبان مِن مذاهبِ البيان فى لسان العرب لهما حضور بالِغٌ فى بيان الوحي ، يجمع هذين المذهبين وعاء واحد هو الاشتراك ، إلا أنَّ الأول من قبيل الاشتراك المعنوى ، والآخر من قبيل الاشتراك اللفظى .

فالمشترك نوعان : مشترك فى الدَّال (اللفظ) ومشترك فى المدلول (المعنى) ، ولكل منهما دلالة ذات تشخص فى بيان الشرع .

أولا : المشترك اللفظى :

تنوعت عباراتُ أهلِ العِلْمِ في تعريفِ المُشْترك اللفظيّ ، أصطفي قولين :

الأوّل : اللفظُ الواحدُ المتناولُ لعددٍ من معانٍ من حيثُ هُو كذلك بطريقِ الحقيقةِ علَى السّواءِ .

وهذا التعريفُ مخرجٌ للألفاظ المتباينةِ ، والمتواطئةِ ، وللمجازِ ، فاقتصرَ على ما كان اللفظُ الواحدُ فيه موضوعًا على الحقيقةِ لمعانٍ متعددةٍ لَا على المجاز

(١) ينظر : الرسالة للشافعي ، ص٥٢



أو النقل لأن تعدد المعاني في هذا جاء من تنوعِ الوضعِ ، فليس الوضع فيها من قبيل واحد ، والشرط في المشترك اللفظي أن يوضع وضعًا أوليًا ، فإذا وضع لمعنى ثُم نقل لآخر لعلاقة كما في المجازات أو غيرها كما في الألفاظ المنقولة ، لا يكونُ من الْمشتَرَكِ اللفظي .

ويدخلُ في هذا ما كان تعدد المعاني التي وضع لها اللفظ متضادة ، وهو في العربية غيرُ قليلٍ .

والآخر : ما وُضع وضعًا متكرِّرًا لمعنيين مختلفين ، أو لمعانٍ مختلفةِ الحقائقِ .[1]

فالاختلافُ هنا غير منحصرٍ في وجهٍ ، فقد تكون متنوعة دون تضاد ، وقد تكون مع التضاد ، فيدخل فيه أيضًا الألفاظ المتضادّة .

يقول العلاء البخاري : «الْمُغَايَرَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ قَدْ تَكُونُ عَلَى وَجْهٍ يَكُونُ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلافِ كَالضِّدَّيْنِ ، وَقَدْ لا تَكُونُ كَذَلِكَ ، وَلا يَبْعُدُ أَنْ يَذْهَبَ الْوَهْمُ إِلَى أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا دَلَّ عَلَى شَيْءٍ لا يَجُوزُ أَنْ يَدُلَّ عَلَى ضِدِّهِ لِغَايَةِ الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا »[2]

فالتَّعدُّدُ والتَّنوعُ والوضْعُ الحقيقيّ سماتٌ أساسيةٌ في ما وضعَ له اللفظُ المشتركُ ، فالمشترك لفظٌ موضوعٌ لكلِّ معنًى من معانيه وضعًا أوَّليًا حقيقيًا متكررًا ، فيكون كلُّ واحدٍ من هذه المعانى هو المرادُ به علـى الانفـرادِ ، فـإذا

---

(١) ينظر : أصول السرخسي ١/١٢٦ والمحصول للرازي ١/٣٥٩ ، والتحصيل من المحصول للسراج الأرموي ١/٢١٢ ، وشرح منهاج البيضاوي للأصفهاني ، تحقيق : النملة ، ١/٢٠٨ ، ٢١٣ ، ط . الرشد ـ الرياض ، والإبهاج . ٢/٢٤٨ .

(٢) ينظر : كشف الأسرار ١/٣٩

ما تعيَّن منها انتفى الآخر فى الكثير الغالب ، إلا إذا دلت القرائن على إرادتهما معًا وإن كان فى هذه الإرادة الجمعية منازعة .

فالتعدد فى دلالة اللفظ المشترك على سبيل البدليّة فى أصل الوضع عند جماعةٍ ، وعلى سبيل الشمول عند آخرين .(١)

ويقترنُ بهذا التَّعدّد الدّلالى تعدّد فى الوضع التحقيقى لكل دلالة .

وذلك هو مناط الفرق بين «المشترك» وكلٍّ من «العام» و«المجاز» :

العامُّ وإنْ دلَّ على مُتعدِّد ، فالتَّعدُّد فى مدلولِه على سبيلِ الشمول لا البدلية ، ولا يكون له إلا وضعٌ واحد بخلاف المشترك ، فالتّعدّد فى المدلول على سبيل البدلية ، ويكون لكل مدلول وضع تحقيقي مستقل .

والمجازُ وإنْ دَلَّ على متعدِّد دَلالة وضعية فإنّه لا يكونُ له إلا وضعٌ أوليّ تحقيقي واحدٍ بإزاء دلالة واحدة ، وبقية الدلالات يكون وضعها تأويليا .(٢)

والاختلافُ فى معانِي المشتركِ المُتعدّدة نوعان :

● اختلاف تقابل وهو ما يعرف باسم التضاد .

---

(١) ينظر في المذهبين : الوضع على البدلية ، والوضع على الشمول : كشفُ الأسرار على المنار لحافظ الدين النسفي ١/١٩٩ ـ ط . ١٤٠٦هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت

(٢) الاشتراك اللفظي مجالُه الألفاظ لا الأساليب ، فدلالة الأسلوب على أكثر من معنى في سياقاتٍ محتلِفة لا يعدُّ اشتراكا لفظيا اصطلاحيًا فما عدّه ابن فارسٍ في الصاحبي من الاشْتراك من نحو دلالة قوله ﷻ : (فليلقه) من ﴿ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ (طه:٣٩) مشتركًا بين الخبروالأمر كأنّـه قال : فاقذفِيه في اليم يُلْقِه اليم ، ومحتملٌ أن يكون اليمُّ أُمِرَ بإلْقَائِه لا يُعَدَ من الاشتراك الاصطلاحي

● واخـتلافُ بغـير تقابـل ، وهـو الـذي يُفهـم عنْـد إطـلاق لفـظِ المُشـترك ، فالمشترك اللفظى نوعان : تضاد وتباين.[1]

ونعت الاشتراك في هذا بأنه لفظي منظور فيه إلى مـا وقـع الاشـتـراك فيـه ، لا ما وقع الاشتراك منْه : اللفظ هـو الذي اشتركت المعاني في دلالتها عليْه وضعًا ، فاللفظ مشترك فيه ، والمعنى هو المشترك في اللفظ ، فهو نعتٌ بالمحلّ .

وعند الإطلاق (الاشتراك) من غير نعت باللفظي ، فإن المعهود بين أهل الْعلْم انصرافه إلى الْمشترك اللفظيِّ .

* * *

والمتعدد في (المُشتركِ اللفظِيّ) هو المعنى ، وليس ما يتناوله هذا المعنى . ولهذا لا يدخل «الكلي» متواطئا أو مشككا في الاشتراك اللفظي .[2]

---

(١) ينظر : المحصول : ٣٦٧/١ ، والمزهر : ٣٨٧/١

(٢) اللفظ حين يوضعُ لمعنى الأصل أن يوضـع لمعنى واحد ، متعيّن وهذا يكون على ضربين :

الأوّل : ما تشخص لهذا المعنى ، فلا يصلح أن يقال على كثير ، فتصور المعنى مانع من وقُوع شركة الأفراد فيه ، كالأعلام» : «محمد» و«مكة» ويسمّى بالجزئي

وتعريفه «**ما يمنع من تصور معناه من وقوع شركة الأفراد فيه**»

والثاني : ما لم يتشخص من الأفراد لهذا المعنى ، فتصور هذا المعنى لا يمنع من وقوع شركة الأفراد فيه ، ويسمى بالكلي ، وهو نقيض الجزئي .

إن تساوت الأفراد في الاشتراك في المعنى عند تصوره ، فإنهم يسمونه **بالكلي المتواطىء** ، نحو كلمة (إنسان) تصور معنى هذا اللفظ لايمنع من اشتراك أفرادٍ كثيرٍ فيه ، وكلها متساوية ، أي متواطئة لا تتفاوت .

فالمتوطىء ما لم يمنع تصور معناه اشتراك الأفراد فيه علىسبيل التساوي .

وإن لم يقع التساوي بيْن الأفراد في الاشتراك عند تصور المعنى فُيسمى بالمشكك ، فالمشكك **مالم يمنع تصور معناه من وقوع شركة الأفراد فيه على التفاوت بينهما قربا وبعدا وضوحا وغموضًا** .

=

وممَّا هو شهيرٌ من ألفاظ المشترك كلمة «العين» ، فقد ذكر لها الأصمعي فى كتاب «الأجناس» معانيَ كثيرة ، وكذلك ذكر الأزديّ فى كتاب «التَّرْقِيصِ» وغيرهما كثير من هذه المعانى : الجارحة ، والجارية ، والشمس ، والنقد من المال ، والجاسوس ، وثقب المزادة ، وأشراف القوم ، والميل فى الميزان ، وسنائم الإبل ... إلخ .

وهي لاتدلُّ على معانيها كلّها على سبيل الانتظام والشمول ، بل على سبيل الاحتمال والبدلية ، ومِن ثَمَّ إذا اكتنفَ اللفظَ المشترَكَ قرائن مُعيّنَة إرادةَ معنًى واحدٍ من هذه المعانى امتنع إرادة شيء آخر من بقية المعانى الأخرى الموضوع بإزائها اللفظ إلا إذا كان ما يدل على إرادة آخر على سبيل الجمع ، كما عليه بعض المحققين من الجمع بين معانى المشترك ، وعلى رأسهم الشّافعيّ ، والجبائيّ وعبد الجبار .[1]

فإذا نظرت فى قوله تعالى : ﴿ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ﴾ (المائدة:٤٥) ألفيت القرائن قاطِعةً بدلالتها على الباصرة ، بينما هي قاطعة فى قوله ﷻ : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا ۗ قُلْنَا يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴾ (الكهف:٨٦)

= هذا كله لا يدخل في المشترك ؛ لأن التّعدد ليس فى اللفظ ، فيكون لفظيا ، ولا في المعنى ، فيكون مشتركا معنويًّا ، بل الاشتراك في أفراد المعنى الواحد المتعين والموضوع له لفظ واحد متعين ، أي الاشتراك في ما صدق ، لا في اللفظ ولا في المعنى .

كذلك تحررت هذه المصطلحات ، وهي مما قد يغفل عن تحريرها بعض طلاب العلمِ ، فرغبت في تبيانها .

(١) ينظر : التحصيل من المحصول للأرموي ٢١٤/١ ، والوصول فى الأصول لأبي الفتح البغدادي ـ تحقيق : عبد الحميد أبو زنيد ١١٩/١ ، ط . ١٤٠٣ ، المعارف الرياض



بدلالتها على الجارية ، مثلها فى قوله سبحانه وتعالى :

﴿ وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾

(الأعراف: ١٦٠)

بينما تدل القرائن فى قول الخنساء :

كَأَنَّمَا خَلَقَ الرَّحْمَنُ صُورَتَهُ ... دِينارَ عَيْنٍ يَراهُ النَّاسُ مَنْقُودَا

على أن معناها الذهب الخالص ...

إلى غير ذلك من النصوص التى تكتنفها القرائن الدالة المُعَيِّنة .

وقد صنع «ابن فارس» قصيدة فى العين ، جعل كلَّ دلالة لها مكتنفةً بما يكشفها كشفًا لا يستبقى من ضباب الاشتراك شيئا .

على أنـه ممَّا تجدرُ الإشارة إليه أنَّه ليست كلّ معانى كلمة «العين» من قبيل المشترك ، بل إن بعضًا غير قليل مما ذكره أهل العلم من معانيها إنما هو من طريق المجاز لا المشترك ، ترى ذلك جليا فى دلالتها على الجاسوس ، وثقب المزادة ، والحسد ، وأشراف القوم ... إلخ ، والمجاز خير من الاشتراك عند الأصوليين والبلاغيين .[(١)]

* * *

وإذا كان من المشترك ما يمكن تعين أحد معانيه فإنَّ منه ما لا يمكن القطع بدِلالة دون أخرى ، على الرغم من تكاثر القرائن .

من هذا قوله تعالى : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ (التكوير:١٧) «فقوله : ﴿ عَسْعَسَ ﴾

---

(١) ينظر : الإبهاج ٣٢٦/١ ، والرسالة البيانية للصبان وتقرير الأنباني عليها ، ص١٧٧ .

من قبيل المشترك الضدّي أى أقبل وأدبر ، وذلك فى مبدأ الليل ومنتهاه ، فذهب جماعة منهم الحسن ومجاهد فى إحدى الراويتين عنه أنّه أقسم بإقبال الظلام وهي حال قوته ، ولعلَّهم يستأنسون بأنّ تفسيره بمعنى «أقبل» يجعله مع ما بعده : ﴿ وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ ﴾ (المدثر:٣٤) نظيرا لقوله تعالى : ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴾ (الليل:١-٢) وقوله : ﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴾ (الضحى:١،٢)

وَذَهَبَ جَماعَةٌ مِنْهُمُ عليٌّ وابن عبّاس رضي الله عنهم إلى أنّه سبحانه وتعالى أَقْسَمَ بِإِدْبَارِ الليل وإقبال النهار ، ولعلهم يستأنسون بقول سبحانه وتعالى : ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ۝٣٣ وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ ﴾ (المدثر:٣٣،٣٤) فيكون القسم في السورتين بالليل إذا أدبر .

وقد رجح ابن القيم : «أن يكونَ القسم بانصرام الليل وإقبال النهار ، فإنّه عقيبه بغير فصل أبلغ ، فهذا أعظمُ فى الدلالة والعبرة ، بخلاف إقبال الليل وإقبال النهار ، فإنّه لم يعرف القسم فى القرآن بهما ، ولأنَّ بينهما زمنا طويلا ، فالآية فى انصرام هذا ومجىء الآخر عقيبه بغير فصل ، فذكر سبحانه حال ضعف هذا ، وإدباره ، وحالة قوة هذا وتنفسه ، وإقباله بطرد ظلمة الليل بتنفسه ، فكلما تنفَّس هرب الليل وأدبر بين يديه ، وهذا هو القول» [1]

وهذا الذي رجحه ابن القيم لم يعتمد على ما يقطعُ أوْ يُعلِي ، ولذا رأينا آخرين يرجِّحون الجانب الآخر وهم لا يقلُّون ذوقًا وتدبُّرا .

يقول البقاعي (ت٨٨٥هـ) :«إذا عسْعس : أيْ أقبلَ ظلامه واحتكر سواده وقتامه ... وقيل معناه أدبر ، وقيل أظلم ، وقيل أنصف وقيل انقضى ، وسعسع بمعناه ، فهولا يستحيل بالانعكاس» [2]

---

(١) ينظر : التبيان في أقسام القرآن ، ص٨٧ ، تحقيق : طه يوسف شاهين ، القاهرة
(٢) ينظر : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ٣٤١/٨



واستَعْلَى الطبري دلالة الكلمة في هذا السياق على الإدبار . قال :

« وأولى التأويلين في ذلك بالصواب عندي : قول من قال : معنى ذلك : إذا أدبر ، وذلك بقوله : وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ فدلّ بذلك على أنَّ القسم بالليل مدبرا ، وبالنهار مقبلاً ، والعرب تقول : عسعس الليل ، وسَعْسَع الليل : إذا أدبر ، ولم يبق منه إلا اليسير ، ومن ذلك قول رُؤْبة بن العجاج :

يا هِنْدُ ما أَسْرَعَ ما تَسَعْسَعا ۝ وَلَوْ رَجا تَبْعَ الصِّبا تَتَبَّعا

فهذه لغة من قال : سعسع ، وأمَّا لغة من قال : عسعس ، فقول علقمة ابن قُرط :

حتى إذَا الصُّبْحُ لَهَا تَنَفَّسا ۝ وانْجابَ عَنْها لَيْلُها وَعَسْعَسا

يعني أدبر .

وقد كان بعض أهل المعرفة بكلام العرب ، يزعُم أن عسْعَس : دنا من أوّله وأظلم . وقال الفراء : كان أبو البلاد النحوي ينشد بيتا :

عَسْعَسَ حتى لَوْ يَشاءُ إدَّنا ۝ كانَ لَهُ مِنْ ضَوْئِهِ مَقْبَسُ

يقول : لو يشاء إذ دنا ، ولكنه أدغم الذال في الدال ، قال الفرّاء : فكانوا يرون أن هذا البيت مصنوع . (١)

* * *

وممَّا هو شهير عند الأُصوليّن والبلاغيين فى باب المشترك كلمة « القُرْء » فهي تأتى بمعان : « الطهر » و« الحيض » و« الوقت » و « القافية »

والسيّاقُ معينٌ على التّعيين أو التَّرجيحِ ، وفِي هذا إمتاعٌ للمتأمل ، وشرحٌ لأقطار النظرِ ، وإفساحٌ لمجال المراجعة التي بها يتغازر المعنى ويتنوع ، فيكون من كريم العطاءِ .

---

(١) ينظر : جامع البيان ١٢/٥٠٧ ـ ط . دار الغد العربي ، القاهرة

ممَّا جاء في مساق وقرائن تقطع بمعنى محدد قول الأعشى في قصيدته التي مطلعها : أَتَشْفِيكَ « تَيّا » أَمْ تُركْتَ بدائكا.

وَرَبّيْتَ أَيْتاماً ، وَأَلْحقتَ صِبْيَةً — وأَدْرَكْتَ جَهدَ السّعيِ قبلَ عنائكَا
وَلَمْ يَسْعَ في العَلْيَاءِ سَعيَكَ ماجِدٌ — وَلاذُو إِنّى في الحَيّ مثلَ قَرَائكَا
وَفِي كُلّ عَامٍ أَنتَ جاشِمُ غَزْوَةٍ — تَشُدُّلأقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائكَا
مُوَرِّثَةٍ مَالاً ، وَفِي الحَمْدِ رِفْعَةً — لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ نِسَائكَا

فإن قوله « قروء نسائكا » جاء في مساق عين معنى « الطهر » ، إذ المعنى أنه أضاع نسائه فلم يغشهن لانشغاله بغزو مُورثٍ مالاً ورفعةً ، فوقت أطهار النساء هو الوقت الذي يحرص عليه الزوج فلا يضيعه ، ولن يستقيم معنى « الحيض » هنا ؛ لأن وقته لا يُعدُّ تركه والانشغال عنه إضاعة ، وأهل الحجاز يقولون الأقراء الأطهار ، كما يروى الدَّارميُّ .[1]

وممَّا يشهد لهذا المعنى أيضا أنَّهم يقولون : « قدْ أَقْرَأَتِ النُّجُومُ » أيْ غابتْ ، فمعنى الغيبة هنا يدل على غيبة الدم ، وهو الطهرُ ، وهومما قالت بِهِ أمّ المؤمنين عائشَةُ رضي الله عنها ، وقال بِهِ عمر ، وعليّ ، وابن مسعودَ ، وأخذه أهلُ العراق كمَا يقولُ الدّارميُّ ، وهُوَ مَذْهَبُ أَبُو حنِيفةَ ، والثَّوْرِيِّ ، والأَوْزَاعِيِّ ، وابْن شُبْرُمةَ ، وابْنُ أَبِي لَيْلَى ، وانتصر له أبو بكر محمّد بن داود الظّاهريّ (٢٩٧هـ صاحب كتاب الزهرة)[2].

ومما هو قاطع بإرادة معنى « الحيض » ما رواه أبو داود في كتاب الطهارة بسندِهِ عن عروة بن الزبير أنَّ فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها حدثته أنَّها سألت رسول الله ﷺ فشكتْ إليه الدَّم فقال لها رسول الله ﷺ :

---

(١) ينظر : مسند الدارمي : كتاب الصلاة والطهارة ١/٢٢٣

(٢) ينظر ما نقله عنه ابن فارس في الصاحبي ، ودفع المحقق السيد صقر عن الشافعيّ ، ص٥٣ ـ سلسلة الذخائر (٩٩)

« إنَّما ذلكِ عرقٌ ، فانظرِي إذا أتَى قُرْؤُكِ ، فلا تُصلّي فإذا مَرَّ قُرْؤُكِ فتَطَهَّرِي ، ثُـمَّ صَلّي مَا بَيْـنَ الْقُرْءِ إِلَـى الْقُرْءِ »

ويزيدك بيانًا أن ثَمَّ رواية جاءت بلفظِ الْحيضِ بدلا من الْقرءِ ، فكانتْ مُفَسِّرة لمعْنى الْقرْءِ فِي هذا السّياقِ ، وذلِكَ شَأن غَيْرِ قَلِيلٍ مِن رِوايات الْحديثِ الواحد ، فبَعْضُها يُفسِّرُ بَعضًا .

ومِمَّا جَاءَ مُتَعَيِّنًا فيهِ لَفْظُ « القُرْءِ » لِمَعْنَى « الْوَقْتِ » قَوْلُ الشَّاعر :

شَـنِئتُ العُقْـرَ عُقْـرَ بَـني شَـليلٍ ... إذا هَبَّـتْ لِقاريهـا الرِيـاحُ

يقول : كرهه الموضع الذي يقطنه شليل : « جد جرير بن عبد الله بن جابر البجلي » إذا ما هبت لوقتها الرياح ، وهذا اعتذار عن فراره من الحرب .

ولكنها قد ترد فى مساق لا تكون القرائن قاطعةً بمعنـى مـن تلـك المعانـى ولا مُعليه له إعلاءً سافرا ، بل تكون أطراف الاحتمال مُتَقَاربةً ، تَرَى ذَلِكَ فى قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٢٨)

فأهلُ العلم من عهد الصَّحابة إلى يومنا فى توجيه دلالة قوله تعالَى : « قُرُوء » طائفتان : الأولى تقول : إنّها « الأطهار » ، والأُخْرَى تَرى أنّها « الحيضُ » ولكلٍّ دلالِئه وقرائنه التى يرَى أنها الأقوى والأجلى .[1]

---

(١) الخلفاءُ الأربعةُ وابن عباسٍ ، وابن مسعودٍ وأبو موسى الأشعري وأهلُ الرأى كأبي حنيفة ، وأحمد في آخر رأييه والذي رجع إليه كما يقول ابن القيم ، ومـجـاهد وقتادة والضحاك ، وعـمـرو بن دينارٍ وعكرمة أنَّها الحيض . =

يقول الشافعي :

« فإنْ قال قائل : ما دَلَّ على أنَّها الأَطْهارُ ، وَقدْ قال غَيْرُكُمُ الْحَيْضُ ؟

قِيلَ لَه : دِلالتانِ :

أُولاهُما : الكِتابُ الّذِي دلَّتْ عَلَيْهِ السُّنَّةُ ، والأخرى : اللسَانُ . . . فَإنْ قَالَ : فمَا اللسَانُ ؟ قِيلَ : الْقرْءُ اسْمٌ وُضِعَ لِمَعْنًى ، فَلَمَّا كان الحيضُ دماً يُرخيه الرَّحم فيخرُج ، والطهرُ دمٌ يحتبسُ فلا يخرجُ ، وكانَ معروفاً منْ لسانِ العربِ أنَّ القرءَ الحبسُ ؛ لقولِ العرب : هوَ يقرِي الماءَ في حوضهِ وفي سقائِهِ ، وتقولُ العربُ : هوَ يقرى الطعام في شدقهِ ؛ يعني : يحبس الطعامَ في شدقهِ ».[1]

فهو يعتمد هنا على الجذر الدّلالِيّ لمادة « القرء » حيث ينبئُ عن معنى يتناسق مع معنى « الطهر » ، والطهرُ ليْسَ إلاَّ حَبْسُ دَمٍ ، والأقراءُ ليس إلاَّ حَبْسًا ، فالتَّناسُقُ فى أصل المعنى دليل على أنهم بسبيل واحد .

وَمِمَّا اسْتدَلَّتْ بِهِ هَذِهِ الطَّائِفَةُ عَلَى أنّ الأقْرَاءَ هُوَ الطُّهْرُ مِن الأدلَّة البيانِيّةِ أنّ اللهَ سُبْحَانَهُ قالَ : ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ فأنَّث الْعَدَدَ ، فدلّ على أنّ القرءَ فِي معْنى الْمُذكَرِ ، وهو الطّهْرُ أي ثلاثةَ أَطْهارٍ ، ولَوْ أراد الحيْضَة لقالَ ثلاثَ قروءٍ .[2]

= وذهبتْ أم المؤمنين عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت وعامة فقهاء المدينة ومالك والشافعي وأحمد في أوَّل رَأْيَيْهِ أن القرء هو الطُّهرُ .

ينظر : الأمّ ٥/٢٩١ ، أحكام القرآن للشافعي ١/٢٤٢ ، وأحكام القرآن للجصاص ١/٤٩٦ ، وللكيا الهراسى ١/٢٢١ ، ولأبي بكر بن العربي ١/٢٠٤- ٢٠٥ ومناقب الشافعي للرازي ، ص٢٦٠ ، وزاد المعاد ٤/٢٢٤

(١) ينظر : الأم ٥/١٩١

(٢) ينظر : أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١/٢٠٥



وَلَكَ أنْ تُضِيفَ إليْهِ أنَّ قَولَه : ﴿ قُرُوٓءٍ ﴾ جمْعُ تَكْثِيرٍ ، والعَدَد جَمعُ قِلّةٍ ، وما يستغرقُه الطُّهرُ من زمانِ المَرْأَة كلَّ شهرٍ أطْولَ ممًّا يسْتغْرِقُه الْحيضُ منْهُ ، فكانَ زمانُ الطهر أليقُ بجمْعِ التّكثيرِ .

جماع القول أنّه «قد حصلَ من اتّفاق السَّلف وقوعُ اسم الأقراءِ على المعنيين من الحيضِ ومِن الأطهارِ من وجهين :

أحدهما :

أنَّ اللفظَ لَو لَمْ يكنْ مُحتمِلا لهما لما تأوله السلف عليهما ؛ لأنّهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني الأسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات ، فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الأطهار علمنا وقوع الاسم عليهما.

ومن جهة أخرى :

أنَّ هذا الاختلاف قد كان شائعا بينهم مُسْتَفِيضًا ولم ينكر واحد منهم على مُخالِفِيهِ في مقالته ، بل سوَّغَ له القول فيه ، فدل ذلك على احتمال اللفظ لِمَعْنَيينِ ، وتَسْويغِ الاجْتِهادِ فِيهِ»(١)

فمحاولة القطعِ بدلالة وإبطال الأخرى فِي الآيةِ بعيدٌ ، فما جعله الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى علَى ذلك النحوِّ إلا ليفتح بابيْن للفقه والفتوى وتربية لهم على حسنِ النَّظر .

وَفِي هذا من التَّيسير عَلَى المُطلّقاتِ ما فِيه ، إذ يكونُ لهنّ طريقانِ فِي احتسابِ الْعدّةِ أحَدُهُمَا قَدْ يكُونُ أقْصَر منَ الآخرِ :

بيانُ هذا أنّه لو طلق امرأته فى طهر قبل مجىء حيضها بيوم ، فإنْ قلنا إن القروء هي الأطهار كان لنا أن نعدَّ هذا اليوم الواحد قرءا ، فيبقى عليها أن تتربص زمان طهرين ولا يكادان معا يتجاوزان شهرين .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن للجصّاص ٤٩٦/١

فهذا يمكن أن يأخذ به القاضي إذا ما كان الزوجُ المطلِّق غير راغبة فيه الزوجة أوكان غير مأمون عليها ، وسعدت بفراقه ، وأراد مراجعتها بعد أن طعنت فى الحيضة الثّالثة ، فللقاضى حينئذ أن يحكم بانقضاء عدتها على القول بأنَّ القرء هو الطهر .

وله أن يأخذ بالقول الآخر الذَّاهب إلى أنَّ القرء هو الحيضُ ، إذا ما كان الزوجُ المطلق فى طهر ذا ميراث والمطلقة فى حاجةٍ ، أو لها يدٌ فى تكوين هذا الميراثُ ، فمات بعد أنْ طعنت فى الحيضة الثالثة ، فإنَّ القاضى له أن يحكم بعدمِ انقضاء العدة اعتمادا على هذا القول الذاهب إلى أن القرءَ هو الْحيْضُ ، فيحكم لها بنصيبها فى الميراث .

هذا التيسيرُ يُعينُ علَيْهِ مَجيءُ البيانِ بهذا اللفظِ المُشْتركِ ، فكان للاشْتراكِ أثَرٌ فِي اسْتنْباطِ الأحكامِ الشّرْعيّة ، وليْسَ فِيه إلباسٌ وتعميّة .

* * *

إعمال المشترك فى جميع معانيه غير المتضادة

لَمَّا كَانَ الْمُشْتَرَكُ مَوْضُوعًا لِمَعَان مُتَعَدِّدَةٍ مُخْتَلِفَةٍ اختِلافَ تَضَادٍ أوْ غَيْرِهِ ، وكَانَ الْوَضْعُ فِي كلٍّ تَحْقِيقيًّا ، اخْتَلفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي حُكْمِ إِعْمَالِهِ فِي هَذِهِ الْمَعَانِي بِإِرَادَةٍ وَاحِدَةٍ : أنْ تُرَادَ جمِيعُها باسْتعْمالٍ واحدٍ فِي سياقٍ واحدٍ مِنْ مُتَكَلِّمٍ وَاحِدٍ .

وهذا أساسُه الاختلاف في نوع الوضعِ أهو وضعٌ للمعانِي على سبيلِ البدل ، فلا يدلُّ عليها مجتمعةً ، أم هو وضعٌ لا على سبيل البدلِ ممَّا يمكنُ معه الجمع دِلالة ؟



من قال بأن الوضع على سبيل البدل لم يقلْ بإعمالِه في جميع معانِيه ، ومنْ قال بأنَّه موضوعٌ علَى سبِيلِ الشُّمول قال بإعمالِه فيها ، ومنْهم مَن جعلَ الأصْل إعمالُه في أحدها ، والإعمال في الجميعِ بقرينة دالّة على إرادة ذلك.

ومنْهم من جعلَ إعماله في الجميعِ هو الأصل إذا لم تقم قرينة على إعمالِه في واحدٍ منها ولكلٍ وجهةٌ :

المروى عن الشافِعِيِّ ، والباقلانِيِّ ، وَعَبْدِ الْجبّارِ ، والْجبَّائِيِّ صِحّةُ إعماله بشرْطِ أنْ تَكُونَ المعانِي غَيْرَ مُتَضَّادةٍ ، كما فِي دلالة صيغة «افْعَلْ» على الطلب والتهديد والتكريم كما فى قَوْل اللهِ ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت: ٤٠) »

فإنَّ «اعملوا» يدل على طلب العملِ ، تدلُّ فى الآية القرآنية على التهْديد والوعيدِ ، وتدل على التكريم والتبشير فيما رواه الشيخان : البخاري في الجهاد ومسلِمٌ فِي فضائل الصحابة بسندهما عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنُ أَبِى رَافِعٍ ﷺ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ﷺ يَقُولُ : بَعَثَنِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرَ وَالْمِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ قَالَ : «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ ، فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ ، فَخُذُوه مِنْهَا». فَانْطَلَقْنَا تَعَادَى بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ ، فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ فَقُلْنَا أَخْرِجِى الْكِتَابَ ، فَقَالَتْ مَا مَعِى مِنْ كِتَابٍ . فَقُلْنَا لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُلْقِيَنَّ الثِّيَابَ ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا ، فَأَتَيْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِى بَلْتَعَةَ إِلَى أُنَاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ ، يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «يَا حَاطِبُ ، مَا هَذَا؟»

قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لاَ تَعْجَلْ عَلَىَّ ، إِنِّى كُنْتُ امْرَأً مُلْصَقًا فِى قُرَيْشٍ ، وَلَمْ



أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا ، وكَانَ مَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ ، يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِى ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِهَا قَرَابَتِى ، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلاَ ارْتِدَادًا وَلاَ رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلاَمِ .

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « لَقَدْ صَدَقَكُمْ ». قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِى أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ .

قَالَ : « إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا ، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ » . (النص للبخاري)

فمثل هذا لا يستقيم إرادة هذه المعانى المتضادَّة فى استعمال واحد على أنَّ هذا ليس من الاشتراك اصطلاحًا لأنه في صيغة الكلمة لا مادتها .

والقائلون بالجواز منهم من اشترط القـرائنَ الدّالة على إرادة المعانِـي كلِّها ، أوْ القرائن غيرَ المانعة مِنْ صِحَّةِ إرادَتِهَا كلِّهَا .

ومنهُم مَنْ ذهبَ إلى أن الجواز حيث لا قرينة للاحتياط ، بلْ نسبَ إلى الشّافِعيّ والباقلانِيّ أنـهما لمْ يُجوّزا ذلك فحسبُ ، بل أوجبا حملَ المشْترَكِ عَلَى جَمِيعِ معانِيه إذا تجـرّدَ عَنِ الْقرائنِ الْمخَصّصةِ ، وكَـان دلالَته علَى جمِيعِ مَا وضِعَ لَه بمثابة الوَضْعِ الحقِيقِيّ ، ودلالتُه علَى بَعْضِ مَا وُضِعَ لَهُ هو بمثابة المجازِ .

ووجهتْ دلالةُ المُشْترَكِ على معانِيهِ بأنـهُ « لما تعذر التعطيل لأنه تَعَالَىٰ إنما ذكره للبيان والفائدة ، والقول بالتعطيل إخراج له من كونه بيانًا وفائدةً ، وإنما قلنا : إنـَّهُ تعذر بالترجيح ؛ لأنـَّه يقتضى ترجيح الممكن من غير مرجح ، وهو محال ، ولما بطل القسمان لم يبق إلا الجمع »[1]

---

(١) ينظر : مناقب الشافعي للرازي ، ص١٧٩ ، والمحصول ٣٧١/١ ، وشرح الأصفهاني منهاج البيضاوي ٢١٥/١-٢٢٢

بَيْدَ أنّ الرازيّ في المحصُول نظر في القَولِ بالوجوبِ ، وأبى الجزم بإفادة المشترك جميع ما وضِع له دون كلّ واحدٍ من أفراده ؛ لأنّـه ترجيحٌ لأحد الجائزين بلا مرجّحٍ[(١)]

وذهب جمعٌ منهم أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ) ، وأبو الحسنِ الكرْخي الحنفيّ (٣٤٠) ، وأبو الحسينِ البصريّ (٤٣٦هـ) إلى منع الجمع بين معانى المشترك فى استعمال واحد فِي أيٍّ مسَاقٍ ، إمّا لأمرٍ يرجعُ إلى القصْد فلا يستقِيمُ إن يقْصِد المتكلّمُ بلفظ معنيين في سياقٍ واحدٍ ، أو لأمرٍ يرجعُ إلى الوضْعِ ، فالواضع إنّما وضع اللفظ بإزاء كل معنى على الانفراد ، ولم يضعه بإزائها جميعا أو أغلبها ، أي أن الوضع كان على سبيل البدل المانع من الجمع بين البدل والمبْدَلِ مِنْهُ .

ولذلك كان أكثر الاشتراك آتيًا من قبل تَعَدُدِ وضع القبائل للفظ لأكثر من معنى ، فقبيلة تضعه لهذا وأخرى تضعه لمعنى آخر ... إلخ .

وإِذا ما كانَ اللفظ لم يوضع للدلالة على جميع هذه المعانى من واضع واحد ، فلا يَصِحُّ أن يدلَّ عليها جميعها من مُستَعْمِلٍ فى استعمال وَوَقْتٍ وَاحِدٍ ، وقد نُوقِشَ ذَلِكَ وَنُوزِعَ فِيهِ .[(٢)]

وذهبَتْ طَائِفَةٌ من المانعين إلى جوازه فى سياق النفى دون الإثبات ؛ لأنَّ النكرة فى سياق النفى تَعُمُّ ، فَيَجُوزُ أَنْ يُرادَ بِالْمُشْتَرَكِ النَّكِرَةِ دِلالَتَه الْمُخْتَلِفَةَ . وَرُدَّ هَذَا بِأَنَّـهُ ضَعِيفٌ ؛ لأنَّ السَّلْبَ لايَرْفَعُ إلاَّ مَا هُوَ مُقْتَضَى الإِثْبَاتِ الَّذِي

(١) ينظر : المحصول ١/٣٨٠

(٢) ينظر : الإبهاج ١/٢٦٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني ١/٢١٦-٢٢٢

هُوَ أَحدُ الدِّلالاتِ ، وذَلِكَ لا يُؤذِنُ بِجَواز إِرادَةِ الْمَعَانِي كلّها فِي وَقْتٍ وَاحدٍ واسْتِعْمالٍ واحدٍ .

وأجاز الجمع بين معانيه فريق فى غير اللفظ المفرد ؛ لأنَّ الْجمْعَ فِي لفظِ الْمُشْتَرَكِ الْمدْلُولِ عَلَيْهِ بِجمْع أفرادِهِ يقابل الجمع فى المعانى المرادة منه ، كقولك : عندى عيون تريد بها عين جارية وعين من الذهب ، والباصرة ، وسنام الإبل ، والجاسوس ، فتجعل بإزاء كل مفرد من مفردات اللفظ المجموع معنى من معانيه التى جمعتها بالإرادة فى الاستعمال .[١]

وعلى الرغم من أن هذا المذهب استضعف فإنه أولى من الذي قبله المجوز فى سياق النَّفْيِ ، لأنَّ التَّعدُّدَ فِي الْجمْعِ أعلى مِنَ التَّعَدُّدِ فى العموم .

الأعْلَى أن الجمع بين معانى المشترك باستعمال واحد إن اكتنفته قرائن دالة على إرادة الجمع ولم يكُنْ ما يمنع منه كان ذلك سديدا ، كما فى قوله ﷻ :

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (الأحزاب:٥٦)

قوله : ﴿ يُصَلُّونَ ﴾ يحتمل أن يكونَ دالاً عَلَى معان مُتعدّدةٍ على سبيل الاشتراك ، أوعلى سبيلِ الجمعِ بين الحقيقةِ والمجاز ، أو علَى سبيل التّواطؤِ .

علـى القَوْلِ بالاشْتِراكِ يَكُونُ كلُّ معـنى مرتبطًا بالفـاعل ، فمعنى الصلاة من الله ﷻ غير معناها من الملائكة .

والقرينة على تنوع المعنى بتغير الفاعل أن أفعال الله ﷻ ليس كمثلها شيءٌ ، فالاتفاق في اللفظ ليس دالا على الاتفاقِ في المعنى ، وهذا يعتمد على أصل

(١) ينظر : المحصول ٣٧٨/١ ، والإبهاج ٢١٣/١

قويم في أثر علاقة الألفاظ ببعضها في تحرير معنى الكلم ، فاللفظ يتغير معناه بتغير موقعه وما تعلق به ، فليس الموقع والعلاقة بالمؤثر في فصاحة اللفظ وعدم فصاحتها كما هو معروف عند عبد القاهر ، بل إن الموقع والعلاقة يؤثران في معنى الكلمة ، ويمكن دلالتها على معانٍ مجموعة فيه موزعة بحسب العلاقات ، وهذا يكون قريبًا من أسلوب اللفِّ والنشر ، فقد لفت معانِي كلمة (يصلون) ثُم نشر كل معنى بما أسند إليه .

ويمكن أن تقولَ إن الأسلوب بني على الحذف : حذفِ خبر اسم الجلالة ، ويكون التقدير : إنَّ الله يصلى على النبي ، أي يرحمه ، وملائكته يصلون على النبي ، أي يستغفرون له ويبركون .

ولعلّ قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** ﴾ (الأحزاب:٤٣) يقرّبُ ذلك .

والقول بالحذف أولى عند جمهرة الأصوليين من القول بالاشتراك ومن القول بالمجاز .[١]

وإن كنت أذهبُ إلى أنَّ ذلك لا يحسُن إطلاقُه .

ويعكّرُ على القولِ بالحذف أن القراءة بنصب وملائكته عطفا على اسم إن ، فهي معمول لما هو معمول له اسم الجلالة إعرابًا .

وثَمَّ قراءةٌ تنسبُ لابن عباسٍ رضي الله عنهما برفع «ملائكتهُ» ولعلها قراءة تفسيرية ، أي قرينة على أن الجملة استئنافية ، والمعنى على حذْفِ خبر اسم إنّ .

---

(١) ينظر : الإبهاج ٣٢٦/١ ، ونهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي ـ تحقيق : سعد السلمي ٥٢/١ .

وقد يقال : إن قوله : ﴿ يُصَلُّونَ ﴾ من قبيل الجمعِ بين الحقِيقة والمجاز فهو حقيقة من الله ﷻ ومجازٌ من الملائكة إن قلنا معنى الصلاة الثناء ، قد روى البخاري في كتاب التفسير : باب ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا** ﴾ (الأحزاب:٥٦)

قال أبو العالية : صلاةُ اللهِ ثناؤه عليه عند الملائكة ، وصلاة الملائكة الدُّعاء. قال ابن عباس : يُصلُّون يُبرِّكون ، فما جاء عن أبي العالية جمع بين معنيين مختلفين ، وما جاء عن ابن عباس ظاهره أنه من عموم المجاز أومن المتواطئ ، ولكن الأولَى مراعاة اختلاف الفاعلِ ، وأثرها في حقيقة الفعل فالمباركة من الله ﷻ ليس مثلها المباركة من ملائكته ، فالمباركة من الملائكة لا تعدو الدعاء له بالبركة ، وهذا يفهم منه أن ما أمر به الذين آمنوا هو من جنس ما تفعل الملائكة (دعاء) ، وليس من جنس ما يفعل الله ﷻ ، فليس كمثله شيءٌ ذاتا وصفة وفعلا .

* * *

تأويل المشترك :

إذا ما كان المُشْتَرَكُ دالاً على معان متعددة بتعدد الوضع ، وكانت دلالتُه هذه على سبيل البدليّة لا الجمع بأصل الوضع ،[1] وكانت أيضًا دلالةً احتماليَّة فإنَّه يبقَى على حاله من الاشتراك إذا لم يتحقَّق ترجيحُ جانبٍ على آخرَ .

وإن تحقَّق ترجيحُ أحدِهما على الآخرِ كان مؤَولا ، فالمؤوّل ما رجحت بعضُ معانِيه على بعضٍ بغالبِ النّظر .

---

(١) قلتُ بأصلِ الوضعِ لأن القائلين بالجمعِ لا يقولون بأنه موضوعٌ للدلالة على جميع معانيه ، بل يدلُّ عليْها معًا فِي سياقات وقرائن معيّنة لا يَلْتبِسُ المعنى على السامعِ ، فبغير القرينة لا يقالُ بالجمعِ .

والحنَفِيَّةُ يجعَلونَ المؤول من المشترك وحدَه ، ولا يدخِلون المجمل والمشْكل والخفيّ إذا رجحت بعضُ معاني كلٍّ على بعضٍ ، وبعضُ الحنفية يجعلُ المؤوَّل قسمًا مستقلاً كالخاصّ والعامّ والمشْترك ، ومنْ أولئك السّرخَسِيُّ وفخرُ الإسلامِ .

أمَّا جمْهورُ الأصوليين فهمْ على أن المؤول يعمُّ المشْترك ، والمجْملَ والمشْكلَ والخَفيّ .

المهم أنَّ المؤول عند الحنفية هو : «**تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد**»

هو يعتمد أساسا على إعمال الفكر واستفراغ الجهد فى ترجيح جانب من المعانى على جانب ، وهذا الاجتهاد لن يقطع بالمراد .

«وَالْمُـرادُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ الظَّـنُّ الْغَالِبُ سَواءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْواحِدِ أَو الْقِيـاسِ أَوْ نَحْوِهِ ...ثُمَّ التَرْجيحُ مِنَ الْمُشْتركِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّأَمُّلِ فِي الصِّيغَةِ ، وقَدْ يَكُونُ بِالتّأَمُّلِ فِي السِّياقِ» (١)

ففى قول الله ﷻ : ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ (البقرة:٢٢٨)

---

(١) ينظر : في شأن المؤول أهو من المشترك وحده أم يدخل فيه الخفي والمشكل والمجمل : كتاب أصول السرخسي ١/١٢٥ وما بعدها ، والمغني في أصول الفقه للخبازي ، ص١٢٢ ، ونهاية الوصول إلى علم الصول لابن الساعاتي ١/٣٣ ، تحقيق : سعد السلمي ، ونور الأنوار للملا جيون ١/٢٠٥

من تأمل قوله : ﴿ قُرُوٓءٍ ﴾ وقوله : ﴿ ثَلَٰثَةَ ﴾ ورجح جانبا على جانب فى معنى المشترك ، كان الترجيح باعتبار التأمل فى الصيغة ، وفى قوله ﷻ : ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّ ﴾ (البقرة:١٨٧)

دلَّ التأمل فى السياق على أن أحل هنا الراجح فيها معنى الحل لا الحلول ...

وعكسها قوله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ مِن فَضۡلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٞ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٞ ﴾ (فاطر:٣٥) »

فقرائن التأويل لدلالات المشترك قد تكون نظمية ، وقد تكون حالية ، وقد تكونان معا ، وفى مثل هذا يستفرغ أهل العلم جهدهم ويعبدون ربهم ﷻ .

وإذا كان الجمهور يعمِّم التأويل فيجعله صرفَ الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله .[1]

فالذي يحتاج إلى مزيد عناء واجتهاد هو تأويل المشترك ، فكثيرا ماتكون قرائن الترجيح قليلة أو ضعيفة أو متوازية ، مما يحملُ المتأمل مزيدا من الجهد والعناء ، ولعله لذلك قصره الحنفية على تأويل المشترك

* * *

ثانيا : المشترك المعنوى

(المترادِف)

نعتُ «المشترك» هنا بالمعنويّ نعت بالمحل ، أي : ما وقع فيه اشتراك الألفاظ في معنى ، فهنا توحد في المعنى وتعدُّدٌ في الألفاظ الموضوعَة للدّلالة على هذا المعنى وضعًا أوليًّا ، فترادفت الألفاظ على مورد واحد هو المعنى

(١) ينظر : إرشاد الفحول ، ص١٧٦

لتدلّ عليْه ، كترادف الإبل على عين ماء واحدة ، ومن ثَمَّ كان المشترك المعنوي هو الألفاظ المترادفة على عمل واحد هو الدلالة على شيءٍ واحدٍ متعيّن بالوضعِ الأول من غير تجوز أو نقل .

وبهذا يتبيّن لك أن الترادف إذا لم يكن من الألفاظ على معنى واحد لا يكون من المشترك المعنوي ، كالترادف الواقع في المتواطئ والمشكك : هو توارد أفراد (ما صدق) على معنى ، وليس ترادف ألفاظ على معنى ، فترادف محمد وخالد وعلى ... على معنى (إنسان) ليس من الاشتراك المعنوي ، بل من اشتراك مفردات المعنى وما صدقاتِه ، فالذين جعلوا الألفاظ المتواطئة والمشككة من المشترك المعنوي لاحظوا اشتراك الأفراد في المعنى ، ونحن بصدد العلاقة بين اللفظ (الدال) والمعنى (المدلول) ولا دخل لنا هنا بالماصدق : أفراد المعنى . لهذا قصرت القول هنا على (الترادف) أي ترادف الدَّوال (الألفاظ) على مدلول واحد(المعنى) بالوضع الأول من غير تجوز أو نقل .

مَبَاحِثُ التَّرَادُفِ

لسان العربيّة من أوسَع الألسنة من جهة ، ومن أدقها في الإبانة عن المعنى ، ومن أمتعها إيقاعًا ، فهو يتسم بِهذه السّمات الجليلة : الاتساع والدقة والتوقيع .

ومن اتّساعه ودقّته كان من قضاياه قضية توارد الألفاظ المتباينةِ صوتا على موردٍ معنويٍّ واحد ، فاتسمت المتباينات صوتًا بالتلاقِي والتقارب المعنوي ، وذهب بعضُ أهل النظر إلى أن التوارد على المعنى قد يَتجاوز حدّ التقاربِ إلى التطابقِ فقالوا بما عرفَ بالتّرادف ، وتلك قضيّة تواردت عليها أنظار أهل العلْم ، ومنْهم علماءُ أصولِ الفقْهِ ، فَحقَّ لها أن أعْرضَ لها .

التّرادفُ مُشْتَقٌّ مِنْ مادة (ردف) الرِّدْفُ : ما تَبِعَ الشيءَ ، وكلّ شيْء تَبِع شيئاً ، فهو رِدْفه ، وإذا تَتابع شيء خلف شيء ، فهو التَّرادفُ ، ويقال : جاء القوم رُدَافَى أَي بعضهم يتبع بعضا ، وفي الذكر الحكيم : ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴾(الأنفال:٩) أي متتابعين يلي بعضهم بعضًا ، وَفِي اصْطِلاحِ أهلِ الْعِلمِ : **الألفاظُ المفردة المتعدّدة الدّالة علَى معنى واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ .**

فالتراكيبُ لا يقعُ فِيها التّرادفُ ، كما لايقعُ فيها الاشتراك اللفظي ، والتعدّد فِي المفردات تعدّدٌ في المادة نحو قعد وجلس ، وتعدّد في الصيغة فعل وفعّل أو أفعل أو فاعل ، وجَنازة وجنازة ، ومائدة وسفرة وخوان .

والاعتبار الواحد أن تكون المواضعة من جهة واحدة ، فإن كان من جهتين أو أكثر فلا ترادف ، فإذا كانت قبيلة وضعت كلمة ما لمعنى ، ووضعت أخرى لذلك المعنى نفْسِه كلمةً أخرى ، فلا ترادف ، لأن كلا منهما يستعمل الكلمة التي وضعها ، ويستعمل الأخرى .

وكذلك اتحاد نوع الوضع ، فإذا وضعت قبيلة كلمة ما لمعنى على التحقيق ، ووضعت للمعنى نفسه كلمة أخرى على التاويل مجازًا فلا ترادف ، فدلالة كلمة الغيثِ على المطر في قولك : أنزل اللهُ الغيثَ ، ودلالة كلمة النبات على الغيث في قولك : أرسلت السماء نباتًا ، فهذا لايكون من التّرادفِ .

وكذلك إذا كان الوضع باعتبار ملاحظةِ صفة زائدة كما في السيف والصارم ، والمهنّد ، والأسد والغضنفر ، والقمر والبدرِ ، والتراب والثّرى ، والقبر والجدثِ ، فهذا مما يعدُّ من المتباينِ لا المُترادفِ .

فالمترادفات ألفاظ متباينة صوتًا متحدة (متطابقة) معنى ، فمناط الاشتراط هو المدلول ، ومسْتوى الاشتراط التطابُقُ لا مجرد الاتفاقِ في شيءٍ والاختلافِ في شيءٍ ، وبهذا لا تجد ما يُعرف بوجه الشبه في أسلوبَ التشبيه من قبيل ما يشْترك

فيه اللفظان المترادفان ، فوجه الشبه هو الجهة التي اشترك فيها لفظان بينهما غير قليل من التبَايُنِ فِي جهاتٍ أخر .

وبهذا ترى الفرقَ جليًّا بين المترادفات ، وما جاء فيه بين الألفاظ قدر مشترك ما في المعنى ، فجامع الاستعارة لا يجعلُ الاستعارة من قبيل الترادفُ ، والعلة القائمة بين حكمين لاتجعلهما من قبيل الترادف ، والمعنى في الكناية لا يكون به اللفظ المنتقلُ منه ، واللفظُ المنتقلُ إليْهِ مترادِفان ، وكذلك التواطؤ القائم على تحقق معنى كلّي بين المفردات لايجعل الألفاظ من قبيل الترادف .

ويتبيّن لَك الْفرقُ جليًّا بين المشترك اللفظي والمُشْتركِ المعنوي ، فجهة الافتراقِ هي مناط الاشتراك ، الأول مناط الاشتراك بين المعاني هو اللفظ ، والآخر مناطُ الاشتراك هو المعْنى ، فالتسمية منظور فيها إلى مناط الاشتراك ، وليس الْمُشْتركات.

* * *

الفرقُ بين الترادفِ والتأكيد والاتباع :

يفرّقُ أهلُ الْعلم بين الترادفُ والتأكيد أن الترادفَ لاتفاوتَ بين اللفظين المترادفين في الإفادة ، فهما سواء .

والتأكيد موضوعٌ لتقوية ما يُفْهَمُ مِنْ لَفْظٍ آخرَ ، فقولُك : جاء الأميرُ نفْسُه ، فقولك (نفْسُه) يقوي المؤكد ، فينفِي عنْه توهُم إرادة التّجوزِ أو الغَلَطِ أو النسْيان .

وأن التأكيد يكون أيضًا بتكرير لفظِ المُؤكّدِ ، بينما الترادف فهو اتحادٌ في المعْنى واختلافٌ في اللفظ من غَيرِ قصدِ إفادةِ الثّانِي تقويةَ الأوَّل .

ويفرقون بين الترادف والاتباعِ أن الثاني في الاتباعِ لايفيد بنفْسِه ، بل قد لا يكونُ له معنى موضوع لَه استْقلالاً ، فهو متشاكلٌ لفظيّ كما في قَوْلِك :

شيْطانٌ ليْطان ، فلا يستعمل (ليطان) منفردًا ، بَيْنَما الْمترَادِفانِ يُسْتَعْمَلُ كلٌّ منهما منفردًا فيدلُّ على ماوُضِعَ له .

* * *

مذاهبُ العلماء في وقوع الترادف في لغة العرب ، وفي بيان الوحي

ما ذكرته قبلُ هو المختار في تحرير معنى الترادف تهيئة للنظر في قضاياه ، ومن قضاياه اختلاف العلماء في القول بوقوعه .

جماعة من أهلِ العلمِ على أنَّ الترادُفَ واقِعٌ في لغـة واحدة كالقيامِ والجلوسِ ، وواقع في بيان الشرع كالفرضِ والواجب ، وكتب عليكم وفرض عليْكم .

يقول الشّافِعيّ في بيانِ أنَ الله ﷻ إنّما خاطبَ الْعَرَبَ بِلسانِها عَلى ما تعْرِفُ مِن مَعَانِيها وكان ممَّا تعْرِفُ مِنْ مَعانِيها اتساعُ لسانِها وأنَّ فِطْرَتَهُ أنْ « تُسمِّيَ الشّيْءَ الْواحِدَ بالأسماءِ الكثِيرة »[1]

وهو ما يُعرفُ بالمُشْترَكِ المعنَوي (التّرادف) .

وممّن كانَ قائلاً بِه « ابنُ خالويْهِ ، فله كتابٌ في أسماءِ الأسد ، وكتابٌ فِي أسماءِ الْحيّة » والمجد الفيروزباديّ فقد ألف كتابيْن فيه أحدهما سماه « ترقيقُ الأسل لتصفيقِ العسل» والآخر أسماه : « الرّوضُ الْمَسْلُوف فِيما له اسمان إلى ألوف»

وممَّا يرْوى منْ خبرِ أبي العلاءِ المعرّي أنَّه دخلَ على الْمُرتضَى ، فعثرَ برجلٍ فقال الرّجلُ : من هذا الكلب ؟ فقال أبُو العلاء : « الكلبُ من لا يعرفُ للكلبِ سبعين اسماً » .

وينسَبُ إلى الرّماني كتاب « الألفاظ المترادفة »

(١) ينظر : الرسالة ، ص٥١ فقرة ١٧٣ ـ تحقيق : أحمد شاكر



ومِمّن يقول بالتّرادف ابن السّكيت (٢٤٤هـ) : «العرب تقول : لأُقيمنَّ مَيلك ، وجَنَفَك ، ودَرْأك ، وصَغَاك ، وصدَعك ، وقَذَلك ، وضِلَعك ، كلُّه بمعنى واحد» .

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : «ناهِيكَ ، وكافِيكَ ، وجازِيكَ ، ونَهُيكَ ، وهَدُّكَ ، وشَرْعُكَ ، كله بمعنى واحد»

إنْ أرادوا بقولهم بمعنى واحد أي أصلٍ واحد ، فهذا مسلّم مؤازر ، وإن أرادوا التّطابقَ ، فمدفوعٌ .

* * *

بواعثُ الترادفِ :

الْقائلون بالتّرادفُ عَلَى أنَّ ثَم بواعثًا بعثتْ علَيْهِ ، وهي بواعِثُ بيانية منْها :

١- التمكين من إدراك المراد بأي عبارةٍ ، ولاسيّما عنْد نِسْيان الأخرى ، فلو كانَ المعْنى لايؤدّى إلا بلفظ واحدٍ ، ونسيَه المتكلّمُ ، وهو أهلٌ للنسْيان لمَا تأتّى لَه أن يُؤدِّي معناه ، فيتخلّفُ التواصُل ، وتتعَطَّلُ نعْمة البيانِ .

٢- أقدار أهلِ الفصاحةِ ولا سيّما في الإبداعِ شعرًا على أنْ يصْطفِي من الألفاظِ ما يتواءمُ معَ معْناهُ ومع أوزانه وإيقاعِه ، لـولا ذلـك لضـاقَتْ علَيْـهُ السُّبُل ، والتّصوير الأدبي للمعانِي حاجةٌ إنسانيةٌ لاتَقِلُّ عن حاجة الإنسان التعبِير عن حاجاتِـه الْمعِيشيّة .

ولولا ذلك ما أمكنَ واصلَ بْن عَطَاءٍ أن يتجنبَ اللَّفْظَةَ الَّتِي فِيهَا الرَّاءُ لما أصابه من داء لِلُثْغَتِهِ ، فأضحى كأنّـه لم يسْمعْ بـحـرفِ الـراءِ مـن قبْلُ ، ولـولا الـتـرادف ما أمكنه أن يتكلّم وأن يحاجج وأن يتغلب على خصْمه ببيانِه .

٣- عسْرُ اتفاق القبائلِ على تباعُدها على تسْمية الشّيْءِ الواحدِ باسْمٍ محدّدٍ لايَحيدُ عَنْهُ أحدٌ ، ولَعَلّهم لا يلتقُون ، فكيْف تعْلَمُ قبِيلةٌ بما سُميَ بِهِ شيءٌ

فِي قبِيلةٍ أخرى ، وهل يَجبُ عليْها الامتناعُ عن استعْماله أو ذِكْرِهِ حتّى تعْلَمَ ما سُمِّيَ بِه فِي قَبِيلةٍ أخرى ، مع صعوبَة التواصُلِ والتّلاقِي . ففي الوَضْع المفْرد للأسماء تحجيرٌ واسعٍ ، وتعسيرُ يسيرٍ ، وفي هذا دلالة على أنّ المتكلم هو الواضع للفظ إزاء المعنى ، فيرتضي الآخرون فعله ، فيستحيل من طور التسمية إلى طور الاصطلاح ، ومثل هذا تجده في الألفاظ العلمية .[1]

هذي أهم البواعثِ على التّرادفِ عنْدَ مَنْ يقُولُ بِه .

وهي محلٌّ نظر ناقدٍ بَلْ ناقضٍ .

أمّا ما ذهبَ إليْهِ الشّافِعيّ من أنّ من سُنة الْعربِ البيانيّة أن تُسَمّي الشَّيْءَ بأكْثَرَ مِنِ اسْمٍ ، بحيثُ تسمّي قبيلة شيْئًا باسْمٍ وتسمّيه أخرى باسمٍ آخر فهذا لايُنازعُ فِيه أحدٌ ألبتّة ، لأنَّ الوضْعَ تغيّر .

روى الشّيخان بسنديهما عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : «بَيْنَمَا امْرَأَتَان مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا ، جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إحْدَاهُمَا ، فَقَالَتْ هَـذِهِ لِصَاحِبَتِهَا : إنَّـمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ أَنْتِ ، وَقَالَتِ الأُخْرَى : إنَّـمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ ، فَتَحَاكَمَتَا إلَى دَاوُدَ ،

---

(١) ينظر : المحصول للرازي ١/٣٥٠- تحقيق : العلواني ، ط : جامعة الإمام -١٣٩٩هـ .
ومما يحسُن التنبيه عليه أن المصطلح العلمي ، ولاسيما في مجال التفكير البلاغي لايحسن إطلاق كلمة «مصطلح» على كل اسم وضعه عالم في سفر من أسفاره على أسلوب من الأساليب ، فأنت ترى الأسلوب الواحد يسمى بأسماء عدة ، ولا سيما الأساليب البديعية ، فهذه أسماء ، جرى كل على لسان عالمٍ ، ولكن أهل العلْم من بعدُ استقروا على اسم واحد ، فاصطلحوا عليه ، فصار مصطلحا ، لهذا لا أرى أن هنالك تعددَ مصطلحاتٍ بلاغية في الطّور الأخير ، بل هنالك تعددُ أسماء للأسلوب الواحد ، وفرق بين اسم الأسلوب عند عالم ، ومصطلحه عن أهل العلم .

فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى ، فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عليهما السلام . فَأَخْبَرَتَاهُ . فَقَالَ : ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَكُمَا ، فَقَالَتِ الصُّغْرَى : لاَ ، يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا ، فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى». قَالَ : قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ : وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّينِ قَطُّ إِلاَّ يَوْمَئِذٍ ، مَا كُنَّا نَقُولُ إِلاَّ الْمُدْيَةَ . (النصّ لمسلم)

فهذا دالٌّ على تعدّدُ الوضْعِ ، وقد استعملَ رسول الله ﷺ الكلمتين : «السكين» كما مضى ، و«المدية» كما فيما رواه مسلم في باب استحباب الأضحية بسنده عَن عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِكَبْشٍ أَقْرَنَ ، يَطَأُ فِي سَوَادٍ ، وَيَبْرُكُ فِي سَوَادٍ ، وَيَنْظُرُ فِي سَوَادٍ ، فَأُتِيَ بِهِ لِيُضَحِّيَ بِهِ . فَقَالَ لَهَا :

«يَا عَائِشَةُ هَلُمِّي الْمُدْيَةَ» . ثُمَّ قَالَ «اشْحَذِيهَا بِحَجَرٍ» فَفَعَلَتْ . ثُمَّ أَخَذَهَا ، وَأَخَذَ الْكَبْشَ فَأَضْجَعَهُ . ثُمَّ ذَبَحَهُ . ثُمَّ قَالَ «بِاسْمِ اللَّهِ . اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ . وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ» ثُمَّ ضَحَّى بِهِ .

فهذا من اتساع لسانها .

أمَّا إن أراد الشّافعيّ أنَّ القبيلة الواحدَة تسمِّي الشّيءَ الواحد مرتين مرة باسمٍ ومرة باسْمٍ آخرَ لا لِشيْءٍ سوى تعدُّدِ الأسماءِ فهذا محلُّ منازعَةٍ .

والقولُ بأن الباعثَ إمَّا التمكين من إدارك المراد بأي عبارةٍ أو إقدار أهلِ الفصاحةِ على الإبداعِ ، فهذا مدفوعٌ بل منقوضٌ بأنَّ ذلك يتحقّقُ بتقارضِ اللغاتِ ، وتقارضُ اللغات لا يدخلُ في التّرادفُ عندْ مانعيه ، لأنهم يشْترطون في التّرادف اتحاد الواضعِ والاستعمال ، فإن تعدّدَ الواضعُ أو كان أحد الاسمَيْن قد لوحظَ فيه وصفٌ من أوصافِ الشَّيْءِ لَمْ يُلاحظْ فِي الآخر فذلك لا منازعة فيه ، ولا يكون هذا من الترادفِ ، فإنْ أبَى إلا أن يُسَمّى ترادفًا ، فالنّزاعُ إذن في تحرير مفهومِ التّرادفِ ، وحينئذٍ لا مشَاحّة بينْهما .

والقولُ باتساع مجال القول وتمام القدرة على الإفصاحِ ، فهذا لا يدلُّ على أن كلّ كلمة في بيان الفصيح يمكنُ أن يقوم مقامها ما توارد معها على أصل المعنى ، فليس من أحد يقول إن قولك جلست كمثله تمامًا قولك قعدتُ ، وقولك عندي كتابُ كمثل قولك عندي سفرٌ سواءً بسواء ، ولو قيل لصحّ أن يقال إن قوله : ﴿ فَٱنفَجَرَتْ ﴾ في قوله ﷻ : ﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾

(البقرة: ٦٠)

يقوم مقامه قوله : ﴿ فَٱنۢبَجَسَتْ ﴾ في قوله ﷻ : ﴿ وَقَطَّعْنَٰهُمُ ٱثْنَتَىْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْغَمَٰمَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (الأعراف: ١٦٠)

وهذا لا يقولُه من ذاق أثرًا من بيان العربيّة .

* * *

ثمّ طائفةٌ تذهبَ إلى أنَّ الترادفَ غيرُ واقعٍ في اللغةِ ولكنّه واقعٌ في الألفاظ الشرْعِيّة ، فالشّرعُ يطلِقُ كلمةَ الفرضِ والواجبِ على شيْءٍ واحدٍ .

هذا المذهبُ لايفرقُ بين الألفاظ اللغوية والاصطلاحيّة .

الألفاظ الاصطلاحية قدْ يقعُ فيها التّرادفُ بيْن فئتين من العلماء ، كالحنفية وغيرهم مثلاً ، وإن كانَ الأعلى أن يمنعَ منْ وقوعها من جهة واحدةٍ واعتبارٍ واحدٍ ، فالحنفيّة يفرّقونَ بينَ الفَرْضِ والواجبِ ، بينا الشّافعيّة لا يفرّقونَ إلاَّ في أحكامِ مناسِكِ الْحجِّ .

ونحن نرى مصطلحات النّحو مختلفة بين علماءِ البصْرَة وعلماءِ الكوفة ، ولا يُسمّى هذا ترادفًا لاختلافِ المتكلم بكلٍّ .

وليسَ يَخْفَى أنّ هنالِك فرقًا اصطلاحيًّا بين الإسلام والإيمان ، وهما مِنْ أجل وأدَقّ الألفاظ الاصطلاحيّة ، والقرآن الكريمُ قد هدَى إلى أنَّ بيْنهما فرقًا بيّنًا ، قالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحجرات:١٤)

فهذا دالٌّ دَلالةً بيّنة علَى أن مدلُولِ الإسْلامِ غَيْرُ مدلُول الإيمان ، وحديثُ جبْريلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جليّ في هذا ، فقد بين معنى الإسلام بغَيْرِ ما بيّن بِهِ معنَى الإيمانِ ، ولو كانَا مترادفَيْن لما خالفَ بيْن مفهوميْهما ، وكذلك بيّن النبيّ ﷺ أن مفهومَ «النبيّ» غير مفهوم «الرسولِ» وأنَّ أحدهما قد لايصلُحُ فِي مقام الآخر :

روَى البخاري في بابِ «فضل منْ باتَ علَى الوضُوء» بسنده منْ حديثِ البَراءِ ابنِ عازبٍ قال : قال النبيُّ ﷺ : «إذا أتيتَ مَضجعَكَ فتَوَضَّأْ وُضوءَكَ للصلاةِ ، ثمَّ اضْطَجِع على شِقّكَ الأيْمَنِ ، ثمَّ قُلْ : اللّهمَّ أَسْلمتُ وَجهي إليكَ ، وفَوَّضْتُ أمري إليكَ ، وألجَأتُ ظَهري إليكَ ، رَغبةً ورهبةً إليكَ ، لا مَلْجَأَ ولا مَنْجا منكَ إلاّ إليكَ. اللّهمَّ آمنتُ بكِتابكَ الذي أنْزلتَ ، وبِنَبِيّكَ الذي أَرسلتَ ، فإنْ مُتَّ مِن لَيلَتِكَ فأنتَ على الفِطْرةِ ، واجعلهنَّ آخِرَ ما تتكلمُ به».

قال : فردَّدْتُها على النبيِّ ﷺ فلمّا بَلغتُ : «اللهمَّ آمنتُ بكتابِكَ الذي أنزلتَ» قلت : وَرسولِكَ . قال : «لا . ونبيّكَ الذي أرسلتَ» .

فهذا صريحٌ في الفرقِ بينهما .

* * *

وتأتي جماعة ثالثةٌ فتمنعُ القَوْلَ بالتّرادفُ من واضِعٍ واحدٍ لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ .

وحجة تلك الجماعة أنَّ وَضْعَ كلمتين لِمَعْنًى وَاحِدٍ لا فائدة من ورائه ، والواضع أجلُّ من أن يقع منْه ما لا فائدة منه ، فهو تكثير بلا فائدة ، وما زعم القائلون به أنّه ترادفٌ هو عند التحقيقِ ليس كذلك ، بل بيْن معاني الألفاظ اتفاقٌ في شيْءٍ واختلافٌ في شيءٍ .

وهـذا المذهبُ مختار كثيرٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلمِ ، فإذا نظـرت في معنى « جلس » لا تجده هو معنى « قَعَدَ » ، وكذلك « ذهب » و« مضى » ، و« قام » و« وقف » ، ونحو ذلك ، وقد عُني غير قليلٍ من أهلِ العلمِ بتحرير الفروقِ الدّلالية بين الكلماتِ التي يُحسَبُ أنها مترادفة .

ومِمّن ينْسَبُ إليْهِ القوْلُ بالفروقِ الدّلالية بين المتواردات التي يُحسَبُ أنَّها مترادفاتِ أبو الْعباسِ المُبَرِّد (٢٨٦هـ) ، وذلك في قولِ الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾

(المائدة:٤٨)

ففرق بينَ الشّرْعة والمنهاجِ وجعلَ العطف آية التّغاير : عَطَفَ مِنْهَاجًا عَلَى شِرْعَةٍ ؛ لأَنَّ الشِّرْعَةَ لأَوَّلِ الشَّيْءِ وَالْمِنْهَاجَ لِعَظِيمِهِ ومُتَّسَعِهِ ، واسْتَشْهَدَ بِقَوْلِهِمْ : شَرَعَ فُلانٌ فِي كَذَا إِذَا ابْتَدَأَهُ ، وَأَنْهَجَ الْبَلاءَ فِي الثَّوْبِ إِذَا اتَّسَعَ فِيهِ ، والشيئان

يعطف أحدهما على الآخر ، وإن كانا يرجعان إلى شيْءٍ واحد أي أصلٍ معنويٍّ واحدٍ إذا ما كان في كلٍّ ما يخالِف به الآخر .(١)

* * *

وممّن ينسب إليه العناية بالفُروقِ الدِّلالية أبو عليّ الفارسيّ: يحكي أبو بكر ابن العربي عن أبي علي الفارسي قال : كنتُ بمجلس سيفِ الدولة بحلَب وبالحضرة جماعةٌ من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه فقال ابن خالويه : أحفظ للسَّيفِ خمسين اسماً فتبسّم أبو علي وقال : ما أحفظُ له إلا اسماً واحداً وهو السيف .

قال ابن خالويه : فأين المُهَنَّد والصَّارِم وكذا وكَذَا ؟ فقالَ أبو علِيٍّ : هذه صِفاتٌ وكَأَنَّ الشَّيْخَ لايُفرِّقُ بيْنَ الاسْمِ والصّفةِ؟»(٢)

* * *

وقد كانَ من الخطابيّ(ت : ٣٨٨هـ) في رسالتِه «البيان في إعجاز القرآن» مزيدُ اعتناء بهذا ، ولذا جعل عمود بلاغة القرآن الكريم هو : «وضعُ كلّ نوْعٍ مِنَ الألفَاظِ التِي تشْتملُ عَلَيْهَا فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذى إذا أبدِل مكانه غيره جاء منه إمَّا تبدل المعنى الذى يكونُ منه فساد الكلام ، وإمَّا ذهابُ الرَّونق الذى يكونُ معه سُقوطُ البلاغة» .

ذلك أنَّ فى الكلام ألفاظًا متقاربةً فى المعانى يحسبُ أكثرُ النَّاس أنَّها متساويةٌ فى إفادة بيان مُراد الخطاب ، كالعلمِ والمعرفةِ ، والحمدِ والشكرِ ،

---

(١) ينظر : الفروق اللغوية لأبي هلال العسْكري ، ١١ ـ ط . دار زاهد القدسي ، القاهرة(د.ت)
(٢) ينظر : المزهر ٤٠٥/١ تحقيق : جاد المولى وآخَرين ، ط . دار التراث ـ القاهرة .

والبخلِ والشحِ ، وكالنَّعت والصفةِ ، وكقولك اقعد واجلس ، وبلى ونعم ، وذلك وذاك ، ومن وعن ، ونحوهما من الأسماء والأفعال وحروف الصفات ...

والأمرُ فيها وفِي تَرْتِيبِها عندَ علماء أهْلِ اللغة بخلاف ذلك ؛ لأنَّ لِكُلٍّ لَفْظَةٍ منها خاصية تَتَمَيَّزُ بِهَا عن صاحبتها فى بعض معانيها ، وإنْ كانا قد يشتركان فى بعضها.[1]

* * *

ومَّن صَرَّح بالفروقِ الدِّلالية بين المتواردات على أصل واحد أبو الْحسين أحمد بن فارس(٣٩٥هـ) ، عقد في كتابِه الصّاحبي بابًا للأسماء كَيْفَ تقع عَلَى المسميات ، فبين أن أكثر الألفاظ متباينة يُسمَّى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين ، وأنـّه قد يُسمِّى الشيْءُ الواحدُ بالأسماء المختلفة . نحو : « السيف والمهنّد والحسام» .

ثُم يصرِّح بمذهبه : الذي نقوله فِـي هَـذَا : إن الاسـم واحـد وهـو « السيف» وَمَا بعده من الألقاب صفات ، ومذهبنا أنَّ كلَّ صفةٍ منها فمعناها غير معنى الأخرى ، وأشار إلى أنّ هنالك من قال بالترادفِ ، فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلَى معنى واحد ، وذلك قولنا : « سيف وعضب وحُسام».

وقال آخرون : لَيْسَ منها اسم ولا صفة إلاَّ ومعناه غيرُ معنى الآخر. قالوا : وكذلك الأفعال ، نحـو : مضى وذهب وانطلق ، وقعد وجلس ، ورقد ونام وهجع ، قالوا : ففي « قعد» معنى لَيْسَ فِي « جلس» وكذلك القول فيما سواهُ ، وبهذا نقول .

ويبيّنُ أنَّ هذا مذهبُ شيخه ثعلب .

---

(١) ينظر : رسالة البيان في إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ دار المعارف بمصر

ويبيّن الفرقَ بين قعد وجَلَسَ : فِي قعد معنًى ليس فِي جلس ، ألا ترى أنَّا نقول « قام ثُمَّ قعد » و « أخذَهُ المقِيمُ والمقْعِدَ » و « قَعَدَتِ المرأة عن الحيض ». ونقول لناس من الخوارج « قَعَدٌ » ثُمَّ نقول : « كَانَ مضطجعاً فجلس » فيكون القعود عن قيام والجلوس عن حالة هي دون الجلوس لأن « الجَلْسَ : المرتفع » فالجلوس ارتفاع عما هو دونه ، وَعَلَى هَذَا يجري الباب كلُّه . (١)

* * *

ولأبي هلالِ العسْكري (ت : ما بعد ٣٩٥هـ) نظرٌ بالغٌ في المسألة ، وقد وضع كتابَه « الفروق اللغوية » لبيان ما بين المظنونِ ترادفُه من فروقٍ دلاليّة : وكان ممَّا نصَّ عليْهِ في القضيّةِ :

« لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ « فَعَلَ » وَ « أَفْعَلَ » بِمَعْنًى وَاحِدٍ ، كَمَا لا يَكُونَان عَلَى بِنَاءٍ وَاحِدٍ ، إلا أَنْ يَجِيءَ ذَلِكَ فِي لُغَتَيْنِ ، وَأَمَّا فِي لُغَةٍ فَمُحَالٌ ، فَقَوْلُك : سَقَيْت الرَّجُلَ يُفِيدُ أَنَّك أَعْطَيْته مَا يَشْرَبُه أَوْ صَبَبْته فِي حَلْقِهِ ، وَأَسْقَيْته يُفِيدُ أَنَّك جَعَلْت لَهُ سَقْيًا أَوْ حَظًّا مِنْ الْمَاءِ وَقَوْلُك : شَرِقَتْ الشَّمْسُ يُفِيدُ خِلافَ غَرَبَتْ ، وَأَشْرَقَتْ يُفِيدُ أَنَّهَا صَارَتْ ذَاتَ إشْرَاقٍ » :

و« قَالَ بَعْضُ النَّحْوِيِّينَ : لا يَجُوزُ أَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ عَلَى الْمَعْنَيَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ حَتَّى تَضَامَّهُ عَلامَةٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ، وَإِلا أَشْكَلَ ، فَالْتَبَسَ عَلَى الْمُخَاطَبِ ، فَكَمَا لا يَجُوزُ أَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ عَلَى مَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظَانِ يَدُلانِ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ، لأَنَّ فِيهِ تَكْثِيرًا لِلُّغَةِ بِمَا لا فَائِدَةَ فِيهِ » .

---

(١) ينظر : الصاحبي ، ص١١٤ ـ تحقيق : صقر ـ سلسلة الذخائر (٩٩) قصور الثقافة ـ القاهرة ، والمزهر ٤٠٤/١

وَقَالَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ : لا يَجُوزُ أَنْ تَخْتَلِفَ الحَرَكَاتُ فِي الْكَلِمَتَيْنِ وَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ . قَالُوا : فَإِذَا كَانَ الرَّجُلُ عِنْدَهُ الشَّيْءُ قِيلَ فِيهِ : « مَفْعَلٌ » كَمرْحَمٍ وَمَحْرَبٍ ، وَإِذَا كَانَ قَوِيًّا عَلَى الْفِعْلِ قِيلَ : « فَعُولٌ » كَصَبُور وَشَكُورٍ ، فَإِذَا تَكَرَّرَ مِنْهُ الْفِعْلُ قِيلَ : « فَعَّالٌ » كَعَلامٍ وَجَبَّارٍ ، وَإِذَا كَانَ عَادَةً لَهُ قِيلَ : « مِفْعَالٌ » كَمِعْوَانٍ وَمِعْطَافٍ

وَمَنْ لا يُحَقِّقُ الْمَعَانِيَ يَظُنُّ أَنَّهَا مُتَرَادِفَةٌ ، وَلِهَذَا قَالَ الْمُحَقِّقُونَ : إِنَّ حُرُوفَ الْجَرِّ لا تَتَعَاقَبُ ، حَتَّى قَالَ ابْنُ دُرُسْتَوَيْهِ : « فِي جَوَازِ تَعَاقُبِهَا إِبْطَالُ حَقِيقَةِ اللُّغَةِ وَإِفْسَادُ الْحُكْمِ فِيهَا ، لأَنَّهَا إِذَا تَعَاقَبَتْ خَرَجَتْ عَنْ حَقَائِقِهَا ، وَوَقَعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِمَعْنَى الآخَرِ ، فَأَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ لَفْظَانِ مُخْتَلِفَانِ بِمَعْنًى وَاحِدٍ ، وَالْمُحَقِّقُونَ يَأْبَوْنَهُ » .[١]

فكما أنّه لايقوم واحدٌ من النّاسِ مقام الآخر دونما أدنى فرقٍ ، فالأمر كمثْلِه حال الكلمات لاتقومُ كلمة مقام أخرى إلا تسامحًا .

ولأبي هلال كتيبٌ سمَّاه (المعجمُ في بقيّة الأشياء) وقد عقده لبيان الفروق الدلالية بين أسماء بقايا الأشياء ، فكلّ ما أورده فيه موضوعٌ لمعنى عامٍ هو بقايا الأشياء ، ولكل لفظ قارب غيره لفظًا ما يفارقه به معنى .[٢]

* * *

ويذهب أبو منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) إلى الفروق الدلالية في كتابه « فقه اللغة وسر العربية » ، ويعقد لذلك مبحثًا عنوانه : (في الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحْوالها)

---

(١) ينظر : الفروق اللغوية ، ص١٢-١٣ والبحر المحيط للزركشي ٢/١٠٥- ١٠٧

(٢) نشر الكتابُ مُحققًا إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي سنة ١٣٥٣هـ . دار الكتب المصرية .

وممّا قال في ذلك : لا يُقالُ للبَخِيلِ شَحِيح إلاّ إذا كانَ مَعَ بُخْلِهِ حَرِيصاً .

لا يُقالُ للَّذِي يَجِدُ البَرْدَ خَرِصٌ إلاّ إذا كانَ معَ ذلكَ جَائِعاً .

لا يُقالُ للماءِ المِلْحُ أُجاج إلاّ إذا كانَ مَعَ مُلوحَتِهِ مُرًّا .

لا يُقالُ للإِسْرَاعِ في السَّيْرِ إهطَاع إلاّ إذا كانَ معَهُ خَوف .

ولا إِهْرَاع إلاَ إذا كانَ مَعَهُ رِعْدَة ، وقد نَطَقَ القرآن بِهِمَا .

لا يقال للجَبَانِ كَعٌّ إلاّ إذا كانَ مَعَ جُبْنِهِ ضعيفاً .

لا يُقالُ للمُقيمِ بالمَكانِ مُتَلَوِّم إلاّ إذا كانَ على انْتِظَار .

لا يُقالُ للفَرَسِ مُحَجَل إلا إذا كانَ البَيَاضُ في قوائِمِهِ الأَرْبَـعِ أو في ثلاثٍ منها.(١)

* * *

ولعل عبد القاهرِ الجرجانيّ ممّنْ لا يقُولُ بالترادف ، فقد جاء عنْه في مبحثِ بيان حقيقة الفصاحة والبلاغة والبيان ، وهو يبيّن أنَّ الطريقَ إلى تحقيقِ حسنِ الدِّلالةِ وتمامها ... أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ، ويختار له اللفظ الذي هو أخص به ، وأكشف عنه وأتم له ، وأحرى بأن يكسبه نبلاً ، ويظهر فيه مزية. (٢)

قولـه (اللفـظ الـذي هـو أخـص بـه) دالٌّ علَـى أن لكـلِ معنـى لفظاً يخصّـه لايشاركه فيه ، وإن تقاربت المعانِي تقاربت الألفـاظ ، ولكـن الألفـاظ لا تتطـابق على معنى واحد .

---

(١) ينظر : فقه اللغة وسر العربية للثعالبي .

(٢) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص٤٣ ، ط . شاكر

ونظرية النظمِ الشّأن فيها ألا تؤيد القول بالتّرادفِ ؛ لأنها إن قامت على الخصوصية التِي يكتسبها اللفظ من موقعه وعلاقته ، فحقٌّ اللفظ أن يكتسب خصوصيّة بصورتِه الصّوتية قبل موقعه وعلاقته بالألفاظ الأخرى ، فكلّ عنصرٍ من عناصر البيان البليغ يتسمُ بالخصُوصيّة الآتية من صورته وموقعه وعلاقته على لاحب سياقِ الخطابِ .

ففي قوله ﷻ : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر: ٣٠) لا يكـون قولُه ﴿ كُلُّهُمْ ﴾ كقـولِه ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ ولا يسْتقيم بلاغـة أن يقـدم ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ علـى ﴿ كُلُّهُمْ ﴾ فيقالُ فِي غيْر القْرآن الكريم حضر الطلاب أجمعون كلّهم .

« كلٌّ » تدل على تمام العدد دون نظر إلى الكيفيّةِ سواء كان حضوره متتابعًا أو متراخيا أو دفعة واحدة ، المهم أن يتم عددهم حضوراً ، أمّا « أجمعون » فينظرُ فيها إلى الكيفِيّة ، وهي الحضور دون تتابعٍ وتراخٍ بل هم حاضرون دفعة واحدة ، فما في « أجمعون » ليس في « كُلّ » ، والعناية بالتمام كمًّا مقدّمٌ هنا على العناية بالتمامِ كيفيّة ، وفي هذا من الثّناء على الملائكة حيثُ لم يتخلّف من المأمورين بالسّجودِ أحـدٌ بل لم يكن سجودُ أحدِهما أسبقُ من سجود الآخـر ، وفي المقابلِ لم يكـن من إبليس سجـود ألبتـة لا علـى سبيل التتـابع أو التراخي .

وذهب الْجويني إلى أنّ أَكْثَرُ مَا يُظَنُّ أَنَّـهُ مِنْ الْمُتَرَادِفِ لَيْسَ كَذَلِكَ ، بَلْ اللَّفْظَانِ مَوْضُوعَانِ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ، لَكِنَّ وَجْهَ الْخِلافِ خَفِيٌّ .(١)

وممن قال بالفروقِ الدّلالية بين الكلمات المتواردة على أصل معنى واحد الراغب الأصفهانيّ في مقدمة كتابه « المفردات » :

---

(١) ينظر : البحر للزركشي ٢/١٠٧ .



«وأتبع هذا الكتاب ـ إن شاء الله تعالى ونسأ في الأجل ـ بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة» فبذلك يعرف اختصاص كلّ خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكر القلب مرة والفؤاد مرة والصدر مرة، ونحو ذكره تعالى في عقب قصة: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الروم:٣٧)

وفي أخرى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾ (يونس:٦٧)

وفي أخرى: ﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٣٠)

وفي أخرى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ (الأنعام:٩٨)

وفي أخرى: ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ (آل عمران:١٣)

وفي أخرى: ﴿ هَلْ فِى ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِى حِجْرٍ ﴾ (الفجر:٥)

وفي أخرى: ﴿ كُلُواْ وَٱرْعَوْاْ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلنُّهَىٰ ﴾

(طه:٥٤)

ونحو ذلك مما يعدُّه من لا يحقُّ الحقَّ ويبطلُ الباطل أنه باب واحد فيقدر أنه إذا فسر: الحمد لله بقوله: الشكر لله، ولاَ رَيْبَ فِيهِ، بـ«لاشَكَّ فِيهِ»، فقد فسر القرآن ووفاه التبيان». (١)

---

(١) ينظر: المفردات، ص٦ ـ تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط: مصطفى الحلبي ١٣٨١هـ

فهذا دَالٌّ صراحةً على أنّه لا تقومُ في الْقرآنِ الْكريمِ كلمةٌ مقامَ أخـرى ، وهـو ما تبعه فيه ابن عطية الأندلسِيّ في مقدمة تفسيره المحرر مبحث «نبذة ممَّا قال العلماءُ فِي إعجاز القرآن» :

«كِتابُ اللهِ لَو نُزعتْ منْهُ لَفْظةٌ ثُمَّ أدِيرَ لِسانُ الْعربِ فِي أن يُوجدَ أحسَن منْها لَمْ يُوجدْ ، ونَحْنُ تبَيّنُ لَنَا الْبراعَةُ فِي أكْثَرِهِ ، ويَخْفَى عَلَيْنا وَجْهُهَا فِي مَواضِعَ ؛ لِقُصُورنا عَن مرْتَبَةِ الْعربِ يَوْمئذٍ فِي سلامةِ الذَّوْقِ وَجودَةِ الْقرِيحةِ ومَيْزِ الْكلامِ»(١)

وهذا حقٌّ لا يتأتى لأحد أن يدفعه أو يتوقفَ فِيه ، فبين يديه آيات الذكر الحكيم ، فليفعل إن شاء .

* * *

مذهبُ ابن القيّم في الترادفِ والتّباين :

لأبي بَكر بْن القيّم (ت:٧٥١هـ) في التفكيراللغويّ والبياني منزلٌ عالٍ ، وإن غلبَ على غيْر قليلٍ ممّا جاءَ بِه تأثُّره بالسّهيليّ ولا سيّما في كتابِه «بدائِع الفوائد» وله في قضيّة المشترك المعنويّ (الترادف) قولٌ يحسُنُ النظر فيه ، وقد عرضَ للقضية في مواضِعَ عدّة من أسفاره الْعَدِيدة ، ولنبدأ بما قاله في كتابه الطريفِ : «روضَة المحبين ونزهة المشْتاقين» في مُفْتَتَحِهِ عرَضَ أسماءِ المحبّة واشْتقاقِها ومعانِيها وموقِعها من التّرادفِ والتباين ، فكان ممَّا قال في أسماء المحبة مبيّنًا مبعثَ تعَدُّدِ أسماء الْمحبّة ، ومبرزًا أصلا في فلْسفة العربية وعلاقَة تعدد الأسماءِ بموقفِ العربيّ من الأشياء ، فعلَى قدر الشيْءِ عند العربيّ يكونُ موقِفُه من تعدُّدِ أسمائه ، وجمهرةُ أهلِ الْعلْم بالقرآنِ الْكريم علَى أن عُلوّ شأن

---

(١) ينظر : المحرر الوجيز ٣٩/١ ، المجلس العلمي بفاس المغرب .



السُّورة القرآنية وتعدد مجالات القولِ فيها، وتنوع مقاصدها الفرعيّة المرتبطة بأصل مقصِديّ واحد هو كالسّاقِ بالنِّسبة إلى المقاصد الفرعية - على قدر ذلك تتعدّد أسماءِ السُّورة علَى نحو ما نرى فِي تعدّدِ أسماء سورة «الفاتِحة» وسورة «البقرة» ... يقول ابن القيّم:

«لما كان الفهم لهذا المُسمَّى (أي الحبُّ) أشدَّ وهو بقلوبهم أعلقُ كانت أسماؤه لديهم أكثرَ، وهذا عادتهم في كلٍّ ما اشتدَّ الفهم له أو كثر خُطُوره على قلوبهم تعظيمًا له أوْ اهتمامًا به أوْ محبة له، فالأول كالأسد والسيف، والثاني كالداهية، والثالث كالخمر.

وقد اجتمعت هذه المعاني الثلاثة في الحب فوضعوا له قريبا من ستين اسما.»[1]

وهو يكشِفُ أنّ الأسماء المتعدّدة الدَّالة على مسمى واحد نوعان:

أمّا النّوعُ الأوّلُ: فما دلّ علَى الْمُسمّى باعتبار الذات فقط، فهذا النوع هو المترادف ترادفا محضا، وهذا كالحنطة والقمح والبر، والاسم والكنية واللقب، إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم، وإنما أتي به لمجرد التعريف، فهو بهذا يدلُّ عَلَى أن التّرادفَ بهذا الاعتبار واقعٌ فِي اللغةِ.

أمّا النوع الثاني: فأن تدلّ الأسماء المُتعدّدةُ على ذات واحده باعتبار تباين صفاتها، كأسماء الرب سبحانه وتعالى، وأسماء كلامه، وأسماء نبيه ﷺ، وأسماء اليوم الآخِر، فالذات واحدةُ والصفاتُ متعددة متباينة، وهذا لايقال فيه بالترادف المحْض بل هو ترادف اعتباريّ، إذ هو مترادفٌ بالنِّسبة إلى الذات متباينٌ بالنِّسبة إلى الصِّفات، فالرَّبُ والرَحمن والعزيزُ والقديرُ والملكُ يدلّ على ذاتٍ واحدةٍ باعتبار صفاتٍ متعدِّدة، وكذلك البشير والنذير والحاشر والعاقب والماحي،

(١) ينظر: روضة المحبين ونزهة المشْتاقين، ص١٦، ط. الفجالة ١٩٧٣م

وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها ، وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها ، وكذلك أسماء السيف فإن تعددها بحسب أوصاف وإضافات مختلفة كالمهند والعضب والصارم ونحوها .

ومن هذا أسماء المحبّة هي متباينة باعتبارأنها أوصافٌ لأحوالٍ ، وليست أسماءً لذاتٍ .

ويشيرُ ابن القيّم إلى أنّ هنالك جمعًا من الناسِ قد أنكروا الترادف في اللغة ، وكأنهم أرادوا هذا المعنى ، أي أنـهم يقولون بتباين الأسماءِ باعتبارِ الصفات والأحوال ، ولا يقولون بأنها متواردةٌ على شيءٍ واحد دون أدنى مفارقَةٍ من أي جهةٍ وبأيّ اعتِبارٍ ، فما من إسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافةٍ ، سواء علمت لنا أو لم تعلم .

وقد صَحَّحه ابْنُ الْقَيِّمِ باعتبار أن الواضِعَ واحِدٌ ، فإن قلنا بتعدُّدِ الوضعِ ، كأن يُسَمِّي أحدُهما المُسمى باسم ويسميه الواضع الآخر باسم غيره ، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة وهذا كثير ، ومن ههنا يقع الاشتراك أيضا ، فالأصل في اللغة هو التباين وهو أكثر اللغة .[1]

وأنت تجدُ ابن القيّم يبرزُ في مواضِعَ عدِيدة فروقًا دلالية بين ما قد يُحسَبُ أنّـه من المترادفات ، فاختلافُ الْكلِمتين في حركة حرفٍ منْه يثمرُ اختلافًا في الْمدلول ، لأن صوتَ حركة الْحرفِ عنصرٌ من عناصِر تصوير الْمعنى ، فإذا اختلفت كلمتانِ فِي أصغر عنصُرٍ من عناصِر الصورة اختلفا في المدلول ، وهذا من ثمار مدرسة ابن جنّي كما لايَخْفَى .

فكلّ شيء تعدّدت أسماؤه باعتبارِ واضعٍ واحدٍ أو قبيلَةٍ واحدةٍ ، فأحد الأسماءِ موضوعٌ لذاته ، وسائرُ الأسماءِ موضوعٌ لصفاته وأحوالِه ، وقد يطلَقُ

(١) ينظر : روضة المحبين ، ص٥٤ .



اسْمُ الصفة ويرادُ الذَات ، ولكنّه في سياقات البيان العالِي شعرًا ونثرًا ، وفي بيان الوحيِ لايكونُ إطلاقُ اسم الصفةِ ويراد الذاتُ مجرّدةً مِنْ مدْلُولِ الصّفةِ .

فالترادفُ وضعًا ممّا لا يحسُنُ القَوْلُ بِه ، والتّرادُفُ استْعمالا في القرآنِ الكرِيمِ لا يكونُ ، وفِي غيْرِه يكونُ ، أمّا فِي بيان النبوة ، فالظنّ أن هذا من قِبَلِ الصّحابيّ راوِي الحديثِ ، وأمّا بيان الإبداعِ شعرًا ونثرًا فقد يقعُ من الأديبِ الترادفُ استْعمالاً ، فليستْ كلّ كلمة في قصيدة أو منثور لا يمكنُ وضعُ كلمة مكانّها ، فهذا ليس إلا للقرآنِ الكريم ، فهو معلمٌ مِنْ معالِمِ إعجازِه البَيَانيّ .

* * *

ويترتّبُ على هذا أنّ القولِ بموقوعِ كلمةٍ محلّ أخرى في البيان القرآني لا يسْتقيم بلاغةً ألبتّة .

وإن كان هذا قد لا يترتب عليه أثرٌ في تنوع الأحكام المُسْتنبطةِ أحيانًا ، بيد أنّ هذا قد يكون على نحوِ ما نراه في ما جاء من قراءات في قول الله عَزَّ وَجَلَّ :

﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨٠)

جاءت قراءات في ﴿ نَظِرَةٌ ﴾ و ﴿ مَيْسَرَةٍ ﴾ فتنوعت الأحكام المُسْتنبطة بتنوعِ الْقراءات .

ولعل أثر النظَر في الفروقِ الدّلالية بين الألفاظ المتواردة على أصل معنويٍّ يكون أوضح فيما كان من قبيل معاني التّثقِيفِ على نحوِ ما تراه مثلاً فِي قولِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ :

﴿ وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ (النساء: ٤)



ففي غير القرآن الكريم يمكن أن يقال : وأعطوا النساءَ مهورهن فريضةً ، فإن سمحن بشيْءٍ منْه نفسًا فخذوه نافعا طيبا .

وهذا إن أدَّى بعضَ أصل المعنى ، وقام بأصل الحكم الشرعيّ التكليفي ، فإن معاني التثقيفِ النّفسيّ القائمة في البيان القرآني لا تجد لها أثرًا في مقولِك المغسُولِ من تلك المعاني : ليس الإيتاء والإعطاء سواء ، وليس المهر والصداقُ سواء ، وليس طيب النفس ورضاها سواء ...

وهكذا تجد أن القول بإمكان أنْ يُقام لفظٌ مقام آخرٍ أمرٌ لا يخرجُ منْ قلبٍ ذاق شَيْئًا من فقه بيانِ العربية .

* * *

مجملُ القولِ فِي هذا أنَّ الأسماء المتتابعة على شيء واحدٍ إمَّا أن يكون تتابعها باعتبار الذات أوباعتبار الصفات والأحوالِ ، فإن كان القصد إلى الذات واعتبارها ، فلا ريبَ فى تحقيق وثبوت الترادف كالسِّفر والكتاب باعتبار الذات مترادفان وباختلاف الصفة متباينان... فمن أثبت الترادف كأنّه ينظر إلى اعتبار الذات ، ومن أنكره كأنه ينظر إلى اعتبار الصفات .

والنَّظرُالأصوليُّ قاصدٌ إلى استنباط الأحكام التكليفية العملية ، وهو نظرٌ يتعلّقُ بذوات الأشياء أَكْثَرَ مِنِ تَعَلُّقِهِ بِأحوالِها وصِفَاتها ، ففِي قولِ اللهِ ﷻ : **﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾** (البقرة:٢٢٢)

لن يتغير الحكم الشّرْعِيُّ المأخوذ منه إذا ما عُبر في غير القرآن الكريم بالأزواج مكان « النساء » .





وكذلك في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ :

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾ (النساء:١٧٦)

فلن يتغير الحكم الشرعي لوْ جاء البيان على هذا النحو : « وإن كانوا أخوة ذكورا وإناثا فللرجل مثْل حظِّ المرأتين ، عند من لا يقول بالتخصيص باللقب أو الصفة .

الأصوليُّون حين يذهب جمهرتهم ولا سيّما الأوائلُ إلى إثباتِ الترادف ووقوعه هم نازلون على ما يقتضيه منهجهم وغايتهم ، فهُمْ في موقِفِهِمْ منَ الترادف قائلين بِه ينظرون إلى أثره في ما هم مهمومون باسْتنباطِه مِنَ بيان الوحي قرْآنًا وَسُنَّةً : الأحكام الشرعية ، ، فالقولُ بالترادفِ ليْس لَه أثرٌ فِي هذا ، ولن يتغيّر الحكم الشرعِيّ بتغير لفظ الكلمة اسْمًا أوفعلاً والإتيانِ بلفظ مقاربِ له فِي أصل المعْنى ، فالسيْف والْحسامُ والمهنّد سواء فِي هذا ، بلْ إن بعضَ التراكيب لا يكونُ لها أثرٌ بالغ في اسْتنباط الحكم الشرعِي ، ولذا لا يلتفتُ إليْها الأصُوليون [١]

* * *

مجملُ الأمر أنّ تواردَ ألفاظٍ مفردةٍ على أصلٍ معنوي واحد مع تبايُن في المعاني الهامشية له أثرٌ جد عظيم في فقه المعنى السياقِيّ ، وهو ما يُعنى بِه العقلُ البلاغيِ ، ولذا كان لدى البلاغيّ ضربان من الْمشتبه في بيان الوحي :

---

(١) أمّا التراكيب التي لها أثرٌ في اسْتنباط الأحكام الشرعيّة فهم من أشد أهل العلم اهتمامًا بتدبـرها ، وقد مضى من ذلك غيرُ قليلٍ .



الأول : المشتبه اللفظي .

والآخر : المشتبه النظمي .

الأوّل : هو الذي يندرج في باب الترادف حين يكون التشابه في مادة اللفظين كما في الخشية والخوف مثلا : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ ﴾ (الرعد:٢١)

ولا يندرج فيه تشابه لفظين من أصل واحد في الصيغة .

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ (الأنعام:٩٥)

أما المشتبه النظمي بيْن صورتين من صور المعنى سواء كان بالتقديم أو التأخير ، ونحوهما ، فلا يدخل في باب الترادف اللغوي إلا إذا وسعنا دائرة الترادف ، بتوسيع دائرة الوضع ، وانتقلنا من الوضع الشخصي المتمثل في وضع المفردات إلى الوضع النوعي المتمثل في وضع تراكيب الجمل ، وهو وضع اعتباريّ .

المهم أن العقل الأصولي في هذا ليس كمثل العقل البلاغي ، فالأصولي لا يترتب على قوله بالترادف بين المفردات أثر في استنباط الأحكام الشرعية ، ومعاني التكليف بالأمر والنهي ، والحل والحرمة ، فمن قال بالترادف قاله من هذا الجانب ، ومن لم يقل به نظر إليْه بعقله البياني لا بعقله الأصولي ، فالمذهب حينئذٍ مذهب وظيفي .

والعقل البلاغي عقلٌ مهمومٌ بالمعاني التثقيفية الممزوجة بالمعنى التكليفي ، فلكل مناط عناية ، فالأصولي في قول الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء:١١) يعنيه من ذلك الحكم التكليفي ، والبلاغي يعنيه من ذلك المعنى التثقيفي .

المعنى المهموم به العقل الأُصولي متمثل في «استحقاق الأخ الذكر ضعف نصيب أخته الأنثى في الميراث من الوالد أو الوالدة».

هذا المعنى يمكن أن يعبرعنهُ في غير القرآن الكريم بعبارة تحمله دون أن ينقص منه شيءٌ، كأن يقال: وللأنثى نصف حظ الذكر، بيد أن البيان القرآني جاء بِه في صورة تعبيرية أدرجها في سياق جواد سَخيّ يفيضُ بالمعاني التثقيفية.

يَقُول الله ﷻ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١).

قولُه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ يُمكنُ أن يُقال فِي غَيْرِ القُرآن الكريم، فللأنثى نِصْف حظِّ الذكر، ولا يتغير الحكم الشرعي، وما قرره من نصيبٍ لكلٍّ، بيْد أنّ المعنَى التّثقِيفي سيتأثر كثيرًا، فكثيرٌ جدًّا من المعاني الإحسانية الْمبثُوثة فيما جاء عليْه النظمُ الْقرآني: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ لاتجدها في قولنا: للأنْثى نِصْفُ حظِّ الذَّكر: البيانُ القرآني شبّه حظّ الذكر بحظّ الأنثيين، فجعلَ حظّ الأنثيينِ مشبّهًا بِه، وحظّ الذكر مشبهًا، وعُرْفُ البيانِ بالعربيّة أن المشبّه بِه هو الأصلُ في المعنى، وهو الأعرفُ والأشهرُ والأقوى، فأشار بهذا إلى أنّـه ينبغِي أن يكون حظ الأنثيين في الميراث هو الأشهر والأقوى ثبوتًا، والأقوى تقريرًا، وأنّـه لايمكن أن يكون عند العقلاء، وذوي المروءة محل منازعة أو توقفٍ، فضلا عنْ إنكارٍ، وجعل حظ الذكر في الميراثِ تاليًا لحظ الأنثى.

كأنّـه يؤدبنا ويربينا ويرشِدنا إلى أن تكون الأنثى هي الأحق بالميراثِ ، وهي التي تعطى حقًّا كاملاً قبل الذكر ، وأن الشأن في الرجلُ أنّـه يعمل ليوفـر للأنثـى ما ترثُه ، فيكون لها حماية وطمأنينة ، وأن الذكور ليس من شأن الآباء أن يعملوا ليتركوا لهم مالا ، بل عليهم أن يدربوهم ليكتسبُوا هم مالاً لأنفسِهم ولبناتهم ، فليسِ من شيمة الذكر أن يُعمـلَ لَه ، بل هو الذي يعملُ من أجلِ غيْرِه ، فالميراثُ الأحقُّ بِه الأنْثى وليس الذكر ، فهي التي تسْتوفِي حَقَّها أولاً ، وتتسلمه من قبلِ تسلّم الذكر .

هذه المعاني الإحسانية حين يتخلّقُ بها الرجال يكون أثرها في نفوسِ النساء جد عظيم ، ستشعر المرأة بعظيم الطمأنينة ، وأنها المكرمة المرعية المحمية ، ومن شعرت بمثلِ هذا منْهُنَّ لن يكون منها إلا ما يفيضُ على أهلها حنانًا ومودة وسكينة وطمأنينة ، ورحمة ، وبهذا يتحقق السلام الاجتماعي للأسْرة المسْلمة التي جاءت سورة النساء لبيان أصولِ وضوابط بناءِ هذه الأسرة على أساسٍ من العدْلِ والرحمة .

ولا أعرفُ امرأة لقيتْ منْ أهلِها إكرامًا ورعايةً وإيثارًا لها على أنْفُسِهم ثم أساءت إليْهم ، بل هي الباذلة لهم من نفسها كل ما لديْها ، وغيْر قليلٍ منْهنّ في ديارنا تدع ميراثَها طواعية فِي يد أخيها لاتطالبُه بِه لما تراه منْ إكرامِه لهـا فـوقَ ما تتطلّعُ إليْه ، فترى من الخيرِ لها أن يبقى حقّها في يد أخيها ، لكن ذلك لا يكونُ إلا إذا كان أخوها مكتمل الرجولة المعنويّة ، وما تزال الديار تنعمُ بمثْلِهم .

إذا نظرت رأيت أن هذه الجملة القرآنية العليّة التي تفيضُ بهذه المعانِي الإحسانية ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ ختمت بها السـورة ، وكذلك هـي أوَّل ما اسْتفتحت بوصية الله ﷻ العباد في أولادِهم :





﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ (النساء: ١١)

وانظر فيما تفيضُ بِه هذه الجملة القرآنية التي ختمت بها السورة ، وما تراه فيما استْفتحت بِه السورة من قولِها : ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ ﴾ (النساء: ٤) فهو يحثُّنا على أن نكرِم المرأة حين تكونُ زوجًا وحين تكون أختًا ، فنقيم في نفْسِها مزيدًا من البهجة بحسْن رعايتها وإكرامها وإيثارها على أنفُسِنا ، وهذا يعُودُ بعظيم النفع على الزّوج أولاً والأسرة ثانيا والمجتمع كلّه آخرًا ، فتكون الأمة كالبنيان المرصُوص ، فلا تنكسر ، ولا تندحر .

* * *

وعبد القاهر قد أبان أنّ أدنى تغيير في صورة المعنى يثمر تغييرًا في المعنى البياني ، وإن بقي المعنى العقلي الأجرد على حاله .[1]

وهذا الذي قاله عبد القاهر هنا مخرجه ما قاله سابقوه في أن أدنى مغايرة في صُورة اللفظِ مثمرٌ مغايرة في معنى هذا اللفظ ، كما مضى بيانه من المفارقة بيْن لفظين اتفقا في حروف المباني ، واختلفا في حركة أحد هذه الحروف ، فأدنى عنصر من عناصر صورة المعنى المفرد مؤد إلى تغير المعنى .

استثمر عبد القاهر هذا ، ونقله من دائرة صورة المعنى المفرد إلى دائرة صورة المعنى المركب ، وهو ما سماه بالنظم ، وقصره على بناء صورة المعنى المركب .

* * *

(١) ينظر : دلائل الإعجاز ، ص٢٥٨ - فقرة (٣٠٠) ط . شاكر .



البابُ الثّاني

مسْتوياتُ الدِّلالة

- الفصل الأول : البيانُ الظّاهر والخفِيّ (الظاهر)
- الفصل الثاني : النّصُّ والْمُشْكل
- الفصل الثالث : الْمُفَسَّر والمجمل
- الفصل الرابع : المحكمُ والمتشابه

(توطئة)

كلّ خطابٍ إنّما هو قائِمٌ من ثلاثة : دالٌّ ومدلُولٌ ودلالة ، ولكلٍ سماتُه ومعايير جودتِهِ ، ومن معايير الجودة الإبانة ، والله ﷻ يصفُ القرآنَ الكريم بقوله : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٦) . [1]

---

(١) هذه السّمات الّتي ذكرها الله ﷻ في تعريفنا بالقرآن الكريم هِي السمات التي لا تتحقق في غيْرِه ، وهي مجموعة في هذه الكليات :

﴿ تَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾

﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾

﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾

﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾

﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾

لاتجد واحدة منْ هذه الكليات متحقّقة في البيان البشريّ ، وأعلاه وأوفاه الكلمة الشّاعرة ، وبهذا تدرك بلاغة موقع هذه الآيات في خاتِمة سورة الشّعراء التي وصف بها حالهم ومقالهم .

وأنت تبصر في هذه الكليات ما هو إلى مكنونِه ، وما هو إلى مصدره : ﴿ تَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ وما هو إلى طريقة تلقيه : ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ وما هو إلَى وظيفتِه ورسالته : ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ وما هو إلى أداة إبانته : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ ، وما هو إلى أصالته واطراد هديه : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾

فهل تجد بيانا غير القرآن الكريم جامعًا هذه الكليات فيه؟

بالمقابل تسمع القرآن الكريم يصف حال الشعراء وشعرهم بقولِهِ ﷻ :

﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ =

فهو عربيٌّ فِي كلِماتِه وفِي منهاج نظمها وتأليفها وتركيبها ، وهو مبينٌ بدوالّه عن معانيه ، فدلالتُه بيّنة ، فالمتكلّم هو المُبينُ واللفظُ أداةُ إبانة ، وقد يقال له مبين باعتبار أنّه أداة إبانة ، والدّلالة إبانة والمعنى مبانٌ عنْه باللفظ ، وقدْ يوصَفُ المعْنى بأنّه واضح ، والمراد أنّه موضّح ، فيكون على منهاج : ﴿ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٦)

والإبانة لا تعني الظهور والانكشافَ والسفور ، فمادة (بيَّن) تعني الانفصال ، ويلزمُ من الانفصال الظهور ، فتفسير البيان بالظهور تفسيرٌ له بلازم معناه ، ولذا لاتجد كلّ معاني القرآن الكريم سافرة لكلّ من قرأ ، فإنَّ بعضًا منها ولا سيّما المعاني التثقيفية فيه خفاء ولطف ينكشف بحسن التأمل ، ولولا أنَّ فيه معانيَ لا تنال بظاهر النظر لما كان معنى الأمر بتدبره : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:٨٢)

فإنّه لايتدبر ما كان على ظهر العبارة ، ولا يتطلب ما كان بين يديك ، والتدبر يعني أن مستويات المعنى المطلوب بلوغه بالتدبّر لا تتناهَى ، وأنّه

= يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ (الشعراء: ٢٢١-٢٢٧)

وجمهرة أهل العلم بالشعر يصفون تلقي الشعراء بالإلهام الذي هو كالسحر حتى قيل إن لكل شاعر شيطانًا : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴾ (الشعراء: ٢٢١-٢٢٤)

وتقرأ : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴾ في مقابل ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾

وتقرأ : ﴿ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ في مقابل : ﴿ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾

كذلك يستْبين لك الأمر .



كلما بلغت معنًى ألفيت من بعدِه معانيَ ، ولهذا لا يخلَقُ علَى كثرة الردّ ، ولا تنتهي عجائبُه ، وهذا لايكون لما كانت معانيه على ظهر العبارة سافرة مكشوفة .

فدلالة الكلام على معناه مستويات عدة في الظهور والخفاء ، وهي في جميعِ مستوياتها تندرجُ تحت نعتِ الإبانة ؛ لأنَّها معان مفصّلة لا يُعجن بعضها ببعضٍ ، وإن خفيت ، وكلُّ معنًى يهديك بحسْن التأمّلِ والتّدبُّرِ إلى ما فوقَه ، فإذا أنت في سفر لا تحطُّ رحالُه .

والنَّظرُ في مسْتويات الدّلالة قدْ عُنِيَ بِه الأصوليون ، ولاسيما الحنفية ، فقسّموا الدلالة باعتبار ظهروها وخفائها ضربين : دلالة ظاهرة ، ودلالة خفية ، وجعلوا كلَّ دلالةٍ ذاتَ فروع أربعة يقابلُ بعضها بعضا على سبيل التوازى : الأول للأول ، والرابع للرابع ، وكان التلاقِي بين الأول والثاني فى كلٍّ دلالة جدّ وثيق ، مثله العلاقة بين الثَّالث والرابع ، مما جعل الفارق بينهما فى الكثير الغالب غير صارم ، فلم يمنع التداخل دائما ، فتباينت وجهات النظر فى التصنيف .

وأني في مفترقِ طريقين : إمَّا أن أورد مسْتويات الظهور متتالية : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم ، وأجمعها فِي فصلٍ ، ثم أوردُ مُسْتوياتِ الخفاء متتالِيةً : الخَفِيّ ، والمشْكل ، والمجملُ ، والمتشابِه ، وأجمعها في فصْلٍ .

وإمَّا أن أقرن كلَّ مسْتوى بما يقابلُه من الآخر ، فأقرن القول فِي الظاهر بالخفي ، وأقرن النص بالمشكل ، وأقرن المفسر بالمجمل ، وأقرنَ المحكمَ بالمتشابه .

للطريقِ الأول مزيته : يبرز الفروقَ في مسْتويات الظهور ، وأسبابِ ذلك ، والاحتمالاَت التي تعرضُ فتحيل البيان منْ مسْتوى إلى آخر .

وللطريقِ الثَّانِي مزيته : يبرز ما بين الطرفين من تقابلٍ ، ولاسيّما المحكم

والمتشابه ، وهو الباب الذي كثُر فيه القولُ واشْتجر ، وتنوَّعت مذاهبُ أهل العلْم في تفْسِيره من لدن أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم إلى يومي هذا .

الطريقُ الأول هو الغالبُ سلوكُه في أسْفار الأصوليين ، فرغبتُ أن أسلك الآخر لا تشهيًّا في المخالفة ، بل جمعًا بين السّبيلين ، فمزية الطريقِ الأول يدركها القارئُ بمراجعة سفرٍ منْ أسفار الأصوليين ، فرغبة في مزيد من العطاء آثرت السبيل الآخر ، وجعلتُ كل مستويين متقابلين فصْلاً .

* * *

الفصل الأول

البيانُ الظَّاهر والخفِيّ

(الظاهر) [1]

هو ما ظهرتْ دِلالته على معنًى لم يُسق إليه ، واحتمل غيْرَه احتمالا مرجوحًا . [2]

هو بهذا يعتمدُ على أصْلٍ يترتبُ عليه آخر :

١- عدم سوقِ اللفظ إلى ما يُستْفادُ منْه .

فأنت إذا ما قلت : « رأيت فلانا حين جاء القوم » كان قولك : « جاء القوم » غير مسوق للإخبار بمجيء القوم سوقًا أصليًا ، بل الكلام مسوقٌ سوقًا رئيسًا أصليًّا للإخبار برؤية فلان .

٢- يترتبُ على هذا أن يكونَ عرضَةً لاحتمال التأويل أو التخصِيص أو النّسْخِ ، فعدم السّوقِ لم يَعصِمْه من التأويل إن كان خاصًّا ، ومن التّخصِيصِ إن كانَ

---

(١) ظهورُ الشيء : أصلُه أن يحصل ذلك الشيء على ظهر الأرض فلا يخفى ، ثُم صار مستعملا في كلِّ بارزٍ مبصر بالبصَر أو البصيرة ، والظُّهور هو الدِّلالة على المعنى من غير توقُّف على أمرٍ خارجٍ . وهذا الظهورُ يَتَفاوتُ ، وهو على أربعةِ مستوياتٍ متصاعِدة في الظهور : الظَّاهرُ ، ثُم النَّص ، ثُم المفسّر ، ثم الحكم . وأنت تلحظ أنّه قد أطلقَ على المستويات الأربعة اسمُ أولّها باعتبار أنّ معنَاهُ متحقّقٌ فيها ، فكلٌّ واحدٍ من الثلاثة الأخيرة فيه معنى المستوى الأول ، فهو ظاهر زيادة .

(٢) ينظر : التلويح ١/٢٦٥ ، المكتبة العصرية ، بيروت

عَامًّا ، وللنّسْخِ إن كانَ حكمًا في زمن الْوحي ، أما بعده فإنّه لايحتمل النّسْخ لانقطاع الوحْيِ الذي بِه وحْدَه يكونُ النّسْخُ .

ليسَ كلُّ لفظٍ تبادرُ معناه منه بمجرد سماعِه للعلْمِ بالوضعِ يُسمّى ظاهرًا بل لا بدّ من قيودٍ ، فقد يكون نصًّا ، وقد يكونُ مفسّرًا ، وقد يكون محكمًا ، مجرد تبادر المعنى من اللفظ لا يحصره في مفهوم الظاهر ، بل قد يتجاوزُه إلى ما هُو أعلَى ، وليْسَ من دونِ « الظاهر » مسْتوى من مسْتويات البيان غيْرِ الْخَفِيِّ ، فهو أدنَاها .

والقَول بأنَّ جوهر الظَّاهر هو عدم سوقِ الكلام إلى ما اسْتُفيد منْه هو الأقرب إلى التحريرعنْدي ؛ فيه مفاصلةٌ بيْنه وبين « النّص » ، وهذا أجود لربطِه بالسياق والقصْد ، والربط بهما يبرز في الخطاب تماسُكه ، وهذا بلاغيًّا مهمٌّ جدًّا في أيّ خطابٍ [(١)]

* * *

(١) ومما قيل فيه أنه « ما دلّ على معنى يتبادرُ منه للسَّامع بنفس السَّماعِ من غيرِ تأمُّلٍ . فهو لا يحتاجُ إلى طلبٍ وتأمّل ومناقشَة ومقارنة ونحوِ ذلك ، فيسْبق لذلك إلى العقلِ لظهورِه موضُوعًا فيما هو المراد . ينظر : أصول السّرخسيّ ١/١٦٣، ١٦٤ .
هذا التعريف لم يجعلْ عدم السوقِ أصلاً فِيه ، بل جعلَ مبادرة الفهم هي الأصل فيه ، ولعلّ هذا أقرب إلى الدلالة اللغويةَ للمصطلح منْه إلى الدلالة الاصطلاحية ، فعليْه يدخُل ما كان متبادرًا إلى العقل سيق إليه أو لم يُسق إليْه ، فيدخل بعضُ ما سُميّ « نصًّا » فيه ، فتختلِطُ الأنواع .
وعرفه بعضُ أهلُ العلْم بأنّه ما دلَّ علَى معنًى بالْوضْعِ الأصْلِي أو الْعرْفي محتملاً غيْرَه احتِمالاً مرْجوحًا .
أو « ما لايفتقِرُ في إفادتِه لمعناه إلى غيره » ينظر : كشف الأسرار : لعبد العزيز البخاري ١/٤٦ ، وقريبٌ منه ما ذهب إليْه « الغزالي » في المسْتصفى : فجعل الظاهر : ما احتمل تأويلا ، ينظر : المسْتصفى ١/١٩٦ ، وبه أخذ الشيرازي في اللمع . =



من المعاني التي تكون من قبيل الظاهر من الخطاب ما يُفْهَمُ منْ قول الله  :

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٥)

قوله : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ جاء فيه إخبار بأمرين

- حكم البيع وحكم الربا .
- التفريق بين البيع والربا .

قوله (أحل) و(حرم) كل منهما دالٌّ دِلالة ظاهرة على المعنى ، بيِّنٌ أن المعنى الأول ليس الكلام مسوقًا للإخبار بِه ، بل هو مسوقٌ لبيان الفرقِ بين الفعلين : البيع والربا ، لأنهم قالوا : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فجاء الردّ بنفي المشابهة ردًا على زعمهم المؤسّسِ على نظر عقليٍّ أجرد ، وهذا يبيّن لك خطورة تقديس النظر العقليّ الأجرد ، فالعقل مهما بلغ مكانًا عليًا في النظر

= وقريبٌ منه ما ارتضاه الآمدي: «اللفظُ الظاهرُ ما دلَّ على معنى بالوضعِ الأصلي أو العرفي ويحتملُ غيرَهُ احتمالاً مرجوحاً» .
ينظر : الأحكام في أصول الإحكام للأمدي ٣/ ٣٦ .
وهذا التعريفُ يُدخلُ فِي الحقيقة كلّها ، لأنها دالةٌ بالوضعِ الأصلي ، ويُدخلُ الظّاهِرِ غير قليلٍ من المجازات . ومن البين أنَّ من الحقيقة ما هُو ظاهرٌ ، وما هو نصٌّ .. ومن المجاز كذلكَ .
وشاعَ أن الشافعي لا يفرق بين «الظاهر» «والنص» لكنه جعله قسمان ما يقبل التأويل ، وهـو ما يعادل الظاهر عند غيْرِه ، وما لا يقبل التأويل وهو النصّ عند غيره ، وبذلك لم يبعد الشافعي في مختارِه .

الموضوعي ، فإنَّ ثَمَّ مجالاتٍ هو العاجز عن أن يتحركَ فيها مجرد حركة ، فضلا عن أن يكون فارس الْحلْبَة .

المهمُّ أنّ المعنى الأول « تحليل الله البيع وتحريم الله الربا » معنًى لم يسق الكلام إليه سوقًا أصليا بل سيق سوقًا تبعيًا

وعلى الرَّغم منْ أنَّ المعنى الظاهرَ لايُساقُ إليْه الكلام سوقًا أصليًّا فإن دلالته يُعملُ بما ظهرَمنه ، ومن ثَمَّ صَحَّ إثبات الحدود والكفارات به ، وهي مِنْ أعلَى الأحكام الشرعية .[1]

وهذا وإن كان اهتمام الأصوليين به بالغًا في فقه معاني بيان الوحي ، فللبلاغيين أن يستلهموا ذلك في دراستهم للمعاني البيانية التي تختزنها النصوصُ الإبداعيّة ، وأنْ لايحصروا المعاني فيما سيق البيان له ، فيجعلوا للقصد الرئيس سلطانًا صارمًا على ما يتلقّى من النص ، فالأصلُ أنَّ من فرائض المتكلّم التي لا يتسامح في التقصير فيها أنْ يحميَ بيانَه من أن يُفهم منْه غير مراداته ، وأن يُقيمَ فيه من القرائن ما يحجزُ المسْتقبلَ عن أن يَفهمَ غيرَ ما يريدُ المتكلّم ، ومن ثمّ إذا فهم السامع من البيان معنى ليس في سياقه القريب والبعيد ما يمنعُ منه ، وكان فهمه ذلك المعنى من البيان نفسِه وليس مسْقطا ، فما فهمه السامع حقٌّ لايردُّ عليْه ؛ لأنَّ المتكلم لو أراد أن لا يُفهم عنه ذلك المعنى لوجب عليْه أن يجعل في كلامه تركيبًا وسياقا أو سباقًا ولحاقًا ما يحميه من أن يفهمَ عنْه غَيْرَ مرادِهِ .

وقد جاء في المأثور من قول أهل العرفان بالبيان :

« يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السَّامعُ من سوء إفهام النَّاطق ، ولا يُؤتَى النَّاطقُ من سوء فهم السَّامع »

---

(١) ينظر : أصول السرخسي ١/١٦٣ ، كشف الأسرار على المنار للنسفي ١/٢٠٦، ٢٠٧ .

قال الجاحظ في البيان والتبيين معقبًا على هذه المقالة العالية :

« أما أنا فأستحسنُ هذا القَوْلَ جدًّا »

السامعُ يفتقر إلى القرائنِ المانعة من أن يفهم غير المراد أكثر من افْتِقَارِهِ إلى القرائن المُعَيِّنَة المراد أو المُعِينَةِ على فهم المراد .

وليس في بيان الْوحْي ما لم يحفظ بالقرائن من أن يفْهم غير ما يراد ، وحين يقع ناظرٌ ، فيفهم غير الذي يراد من البيان ، فمرد ذلك إلى سوء النظر ، وضعفه عن الإحاطة بالسياق والقرائن الظاهرة والخفية ، ومنْ كان كذلك ، فعليْه ألاَّ يطرَحَ نفْسه في حومة ذلك ، فالأمر جِدٌّ عَظِيم .

ومنْ هذا قول الله سبحانه وتعالى :

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ (آل عمران:٧)

يُسْتفادُ منْ هذا أنّ الله سبحانه وتعالى واحدٌ لاشريك له ، ذلك أنّـه قصر إنزال الكتاب على النبيّ صلى الله عليه وسلم على هذا النحو عليْه سبحانه وتعالى بطريق تعريفِ الطرفين (هو/ الذي) وهـذا يفيد معنى التوحيـد ، فلو كـان ثَم إلهٌ غيْرُه ، لأنزل على غيْـرِ نبيّنا محمـدٍ صلى الله عليه وسلم مثْلَه .

هذا المعنى لم يُسَقِ البيانُ له سَوقًا أصليًا ، ولكنّه فهم من النظمِ ، وفهمه من النظمِ وفقَ أصول الفهم الصحيحِ وضوابطه منْ غيْر أن يكون البيان مسوقًا إليْه سوقًا أصليًّا يجعلُه مِن قبيلِ الظّاهر ، وظهوره هنا لايعني انكشافَه للعامة ، بل يعني عدم سوقِه لما اسْتفيد منه ، فهو لا ريب ظاهر لأهل العلْم بلسان العربية أولاً ، والسنة البيانية لبيان الوحي ثانيًا .

وأنت تجد معنى توحيد الله ـ تعالى ـ مبثوثًا في القرآن الكريم على مستوى دلالة «الظاهر» بمفهومه الاصطلاحية، أكثر مما تراه مبثوثًا فيه على المسْتوى النصّي، فالآيات المساقَةُ لمعْنى توحيدِ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سوقًا أصليًّا أقلّ مما استفيد منها هـذا المعنى، وكـان من قبيل الظـاهر، وأنت قلّما تجـدُ آيةً في كتـابِ الله ـ تعالى ـ لا تسْتفيدُ منها دلالةً على توحيد الله ـ جَلّ ثناؤه ـ.

وجعلُ هذا من الظاهرِ لايلـزمه أن يكـون محتمـلا التأويـل أو التخصيصَ أو النسْخ، فهذا الاحتمالُ ليسَ بلازم لكنه جائز، فقد يتخلَّف في مواضع، وفي موضُوعاتٍ، وتخلفه لا يجعلُ البيان حينئذٍ نصًّا في هذا المعنى، لأن امتناعه من التأويل أو التخصيص أو النسخ جاءه من طبيعة المعنى، وليس من سبيل الإبانة، فهنالك معان لا تحتملُ تأويلاً، ولا تَخْصِيصًا، ونَسْخًا، وهي مع ذلك لمْ يُسَقِ البيـان لإفادتها سوقًا أصْليًّا؛ لهـذا آثرتُ القـولَ بأن «الظـاهرَ» هـو ما اسْتفيد من الكلام، ولم يكن البيانُ مسَاقًا إليْه سَوقًا أصليًّا.

هذا هو جوهره الَّذي لاَيتَخَلَّفُ.

وعلى هذا تجد غير قليلٍ منْ معاني الهدى في البيان القرآنيّ والنبوي هو من قبيل الظاهر، وكذلك الأمر تجده في كثير من المعاني البيانيّة في الكلمة الإنسان شِعْرًا ونثْرًا فَنّيًا.

* * *

(الخفيّ)

اسْتمدتْ دِلالة مصطلح «الخفِيّ» من قولهم اختفى فلان إذا استتر فى وطنه، وصـار بحيث لا يوقـف عليـه إلا بالمبالغـة فى طلبـه مـن غير أن يدل بنفسـه أو بوضعه، فخفاءُ الدّلالة عمومًا: استتار المعنى لذاتِه أو لغيرِه، فيتوقفُ فهمُ المراد على أمرٍ خارجيّ قد يتعسَّر أو يتعذرُ.

هذا الخفاءُ يتفاوتُ فى مراتبه قوةً وضعفًا ، ذلك أَنَّ خفاءَ المراد من اللفظ إمّا أن يكونَ فى نفسِهِ أوْ لعارضٍ ، فإنْ كان لعارضٍ فهو «الخفيّ» وذلك أدنى مراتب الخفاء ، وأقلها ؛ لأنّ زوالَ العارض سهل ، وإن كان فى نفسه ، فإمَّا أن يدرك المراد بالعقل أولا يدرك ، فإنّ أدرك بالعقل فهو «مُشكل» وهو فى المرتبة الثانية ، إذ هو أعلى وأقوى فى الخفاء من «الخفي» ؛ لأنَّ الإعمال العقلي المزيل للخفاء يتفاوت ويقوى ويضعف ، فإن لم يدركُ المراد بالعقل ، بل بالنقل فهو «المجمل» ، والاعتماد على الإزالة بالنقل لا تكونُ إلاَّ من مصدر واحد ، ولذا كان المُزال به أَوْغَلَ في الخفاء وأقوى من «المشكل» فهو الدَّرجة الثالثة ، وإمَّا أن لا يدرك أصلاً لا بعقل ولا بنقل ، بل استأثر الله ﷻ بعلمه ، فذلك «المتشابه» وهو أعلى درجات الخفاء وأقواها حيث لا سبيل إلى بيانه [1]

الخفِيُّ في الاصطلاح :

«ما خفى المراد به لعارض لا من الصيغة ، ولاينال إلا بطلبٍ من الناظرِ» ،[2]

فهو ظاهر المعْنى فى نفسه لكن يعرضُ له ما يُلفّع دلالتَه بجاد الخفاء ، فثَمّ ساترٌ حال بيْنه وبين النّاظر ، فستره عنْه ، فإذا ما أزيل السَّاترُ بعملٍ ، فقد زالَ خفاؤه ، وهذا معنى قولهم : «فلا ينالُ إلا بطلب» هذا الطلب غايته إزالةُ السَّاتر الحاجز بين الناظر والمعنى ، ويكون ذلك بطلبِ دليلٍ آخر من غيرِ اللفظ نفسِهِ يعرف من هذا الدليل المراد من ذلك اللفظِ .

وهذا المجالُ منْ أكثر المجالات التي يفْتقرُ الناظر في البيانِ إلى مزيد تأملٍ وطلبٍ ومتابعةٍ ، واسْتقصاء ، فلا يقدمُ على قطعٍ بدِلالة لفظٍ من هذا البابِ منْ

---

(١) ينظر : أصول السرخسيّ ١/١٦٧ .

(٢) ينظر : أصول الشاشي ، ٨٠ ، والتلويح ١/٢٦٩ .

غيرِ أنْ يسْعَى سَعْيًا حثيثًا نافذًا إلى إزالة كل الأستار والحجب ، والحاجزات عن إبصار المعْنى ، وفي هذا يتنافسُ أهل العلْمِ ويتفاضلون ، وهذا ما ستجده بين يدَيك شاخصًا فيما جاء عن الأئمة منْ مفارقاتٍ فِي هذا ، فتجدُهم على مشاربَ ، فتتنوعُ الآراء ، وتتفاضلُ أيضًا ، فكيفَ بمن دونَهم ؟

وهذا النوع من الخفاء يعرضُ حيث يكونُ لبعض أفراد المعنى اسم خاصٌّ ، أو وصفٌ يمتازُ به ، فإذا ذُكر على هذا ظُنَّ أنَّ غيرَه داخلٌ فيه ، فيحتاجُ إلى ما يزيلُ ذلك ويكشفُ النقاب ، فهو من قبيل تداخل الدلالات لعارضٍ ، والفصْلُ بين دِلالات الألفاظ يحتاج الناظرُ معه إلى تلبثٌ وتبصّر ، نفاذ بصيرة بيانية ، وإحاطةٍ بالغةٍ .

فهو خفيّ على زنة «فعيل» بمنزلة «ذبيح» لا بمنزلة كريم ، فهو ليسَ خفيًّا بنفسِهِ ، بل ثَمَّ ما أخفاه ، فكانت صيغة «فعيل / خفيّ بمعنى مفعول / مخفِيّ»، وفي هذا إشارة إلى مسْتوًى من مسْتوياتِ الخفاءِ ، وحاجتك إلى مزيد تبصّرٍ ، منْ هذا قول الله ـ سبْحانَه وبحمْدِه ـ :

﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٨)

كلمة «سرق» فى اللغة تعنى أخْذُ ما ليس له فى الخفاء دون تقييدٍ بحالِ المسروق وقدرِه ولا بحالِ المسروقِ منه ، لكنَّ الشرَّعَ خصَّه بأخذِ ما كان فى حرز ، وعلى قدر مخصوص ، ومنْ مسروق منْه معيّن ، فالآخذ منْ بيْتِ المالِ العامّ لايقامُ عليْه حدّ السّرقة ، والأخذ مما كان في غيْر حرز لا يوجبُ حدَّ السرقة ، والأخذ منْ كل ما كان له فيه شبهة ملكٍ ومشاركة لا تقطعُ فِيه اليدُّ ، وإنْ عزّر فاعلُه بما هو أشدُّ منْ الحدِّ إن رأى القاضي مصلحةً للأمة فِي ذلك التّشْديدِ



فقوله ﷻ : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ ظاهر المعْنى فيمن تحققت فيه هذه الخصائص ، لكنه غير ظاهرٍ فيمن اختصَّ باسمٍ ولم يعْرف باسم « السارق » كالنبَّاش والطرَّار : « النَّشال » ... إلخ ، تلك الأفاعيل التي تزداد في أزمان الفتنة بالمال ، والبعدِ عن شريعة الإسلام .

اختصاص أولئك بأسماءٍ تتغاير أفعالهم لاختصاصها بمزية زائدة على فعل السرقة أو ناقصَةٍ عنْه ، على الرغم من اشتراكهم فى معنى أخذ ما ليس لهم فى الخفاء ، وهذا أمرٌ عارض يُحدثُ ضربًا من الخفاء فى إطلاق اسم « السَّارق » وحكمه عليهم ، فاشتبه الأمر :

أهذا العارض زادَ فى معنى السرقة أم أنقصه ؟ وهنا يكون فعلُ الناظر ، واجتهاده ، ونفاذ بصيرته وإحاطتها .

إن يكنْ قد زاد فهُوَ أحق بالحكم من السارق ، وإلا دُرِئَ الحدُّ بالشُّبهة ، وعزّر بما يراه القاضي أنفع للأمة .

حين ننظر فى حال « الطَّرّار » نجدُه الذي يسرق الناس فى خفية وهم أيقاظ ، وهو ما يفعله بعضُ الناسِ في المواصلاتِ الْعامة ، وفي مواضعِ الزحامِ حتّى الطوافِ حول الكعبَةِ ، ونحو ذلك ، فهذا يعدُّ طرارًا ، فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه فى جنايته ، فإنّه يُسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ قاصدا لذلك لفترةٍ أوغفلةٍ وانشغالٍ بأمرٍ يَعتريه فى لحظة ، فذلك يُنبئ عن مبالغة فى جنايته السرقة ، وتعديةُ الحكم لمثله مستقيمٌ فى الحدود ؛ لأنه إثبات حكم « النصّ » بطريق الأولى ، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنصِّ المحرم للتأفيف[1] ، أي المعلوم في قولِه ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ

(١) ينظر : أصول السرخسيّ ١/١٦٧ ، وتيسير التحرير ١/١٥٧

وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣)

فالسارق بمنزلة المتأفف ، والطرارُ بمنزلة الضَّارب ، والشاتم في استحقاق الحكم ، وذلك دلالة «نص» لا دِلالةُ قياس ، وذلك ما عليه مالك ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والأوزاعي ، والشعبيّ ، وأحد التفصيلين عن أبي حنيفة .

أما النباش فإنّه الذي يسرق أكفان الموتى بعد الدفن ، وحين ننظر فى معناه نجد أنَّ فيه وجهًا لا يدخله فى معنى السرقة ، ووجها يدخله فيه :

أمَّا الذي يمنعُ تحقيق معنى السرقة الشرعي ، فأبو حنيفة ومحمد يذهبان إلى أن «السرقةَ اسمٌ لأخذِ المالِ على وجه مسارقة عينِ حافظِهِ مع كونه قاصدًا إلى حفظِهِ باعتراضِ غفلة له من نوم أو غيره .

والنّباش : يسارق عين من عسَى يهجمُ عليه ممّن ليس بحافظٍ للكفن ولا قاصد إلى حفظِهِ .

فهذا يبين أن اختصاص «النّباشِ» بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة ، فينقُصُ فيه حكمُها ، ولايجري عليْه حدّها .

وكذلك في اسم السرقة ما ينبئُ عن ضده من الهوان وترك الأحراز ، والتعدية فى مثل هذا لإيجاب العقوبة التى تدرأ بالشبهات باطلة»[1]

فأبو حنيفة ومحمد : اعتبرا في «النباش» معنى ينقصُ معنى السرقة ، فكان ذلك مما يدْرَأُ الحد ، فلم يحكما بالقطع وفقا لفهمهما لدلالة «النبش» ومناظرتها بدلالة «السرقة» ، وهما على ما روي عن ابن عباس ، والثوري ، والأوزاعي ، ومكحول ، والزهري .

---

(١) ينظر : أصول السرخسيّ ١/١٦٧ .



وهو كما ترى نظر في دلالة الألفاظ ، وما بيْنها من الفروق حين يلتبسُ بعضُها ببعضٍ ، فيقضي النظر الثاقب فيها بما بيْنها من اتفاقٍ وافتراقٍ ، وما لكلٍ من أثر في استحقاقِ الحكمِ ، وعدمِ اسْتحقاقِه ، وهذا من العلم البيانيِّ الذي حاجةُ البيانيِّ والناقد إليْه لا تقلُّ ألبتة عن حاجة الأصولي ، وإن اختلفت أنواع الألفاظ التي يعملُ فيها كلٌّ ، منهاج النظر سواء ، وإن اختلف مجال إعمالِه .

ولعلَّ القولَ بأنَّ «النّباشَ» فيه معنى السارقِ لاينقصُ عنْه هو الأهدى ، والأولى الأخذ بِه فِي زماننا الذي تجرأ غير قليلٍ من النَّاس على حرمة قبور المسلِمينَ ، فلم يُكتف بسرقة أكفانهم بل سرقة أجسادهم وبيْعها ، فالنبشُ فيه معنى فوق معنى السرقة ، وهو إخراج ما بُولغ فى ستره وحفظه ، فاحتاج إخراجه وكشفه إلى جهد ووقت ، وكلُّ ذلك كافٍ لتحريك المانع من الاستمرار فى انتهاك الجهة ، وفيه فوق ما فى «السرقة» : «النباش» لا يكتفى بأخذِ ما ليس له خفية بل يتجرأ على ما تنفرُ عنه النفس بطبعها فوق ما تقضى به الشريعة ، فجرأة «النّباش» على انتهاك الحرمات أعتى من جراءة «السارق» و«الطرار» .

ومن أهلِ العلْم من اسْتدلَّ على أنَّ النباش آخذٌ خفية ما ليْسَ له من حرزٍ بقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ۝ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ﴾ (المرسلات:٢٥،٢٦)

نقل القفال أن ربيعةَ قال : «دلَّت الآية على أنَّ الأرض كفات الميت ، ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴾ فتكون حرزاً له ، والسارق ، من الحرز يجب عليه القطع».

ويقول ابن عربي المالكي في تأويل الآية :

«احْتَجَّ عُلَمَاؤُنَا بِهَذِهِ الآيَةِ فِي قَطْعِ النَّبَّاشِ لأَنَّهُ سَرَقَ مِنْ حِرْزٍ مَكْفُوتٍ ، وَحِمًى مَضْمُومٍ ، وَقَدْ مَهَّدْنَا ذَلِكَ فِي مَسَائِلِ الْخِلافِ ، وَقَرَّرْنَا أَنْ يُنْظَرَ فِي

دُخُولِهِ فِي هَذِهِ الآيَةِ بِأَنْ نَقُولَ : هَذَا حِرْزٌ كِفَاتٌ ، لِقَوْلِ اللَّهِ ـ تَعَالَى ـ : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ﴾ فَجَعَلَ حَالَ الْمَرْءِ فِيهَا بَعْدَ الْمَمَاتِ فِي كَفْتِهَا لَهُ وَضَمِّهَا لِحَالِهِ كَحَالَةِ الْحَيَاةِ وَمَا تَحْفَظُهُ وَتَحْرُزُهُ حَيًّا ، كَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَيِّتًا ، فَهَذَا أَصْلٌ ثَبَتَ بِالْقُرْآنِ الكريم .

ثُمَّ يُنْظَرُ فِي دُخُولِهِ تَحْتَ قَوْلِهِ : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾

وَذَلِكَ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ اللُّغَةِ ، فَإِنَّ السَّارِقَ فِيهَا هُوَ آخِذُ الْمَالِ عَلَى طَرِيقِ الْخِفْيَةِ وَمُسَارَقَةِ الأَعْيُنِ ، وَهَذَا فِعْلُهُ فِي الْقَبْرِ كَفِعْلِهِ فِي الدَّارِ .

ثُمَّ يُنْظَرُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي أَنَّ الَّذِي سُرِقَ مَالٌ ؛ لأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ : إِنَّ الْكَفَنَ لَيْسَ بِمَالٍ ؛ لأَنَّهُ مُعَرَّضٌ لِلإِتْلافِ ، وَقُلْنَا نَحْنُ : هُوَ مُعَرَّضٌ لِلإِتْلافِ فِي مَنْفَعَةِ الْمَالِكِ ، كَالْمَلْبُوسِ فِي الْحَيَاةِ

ثُمَّ يُنْظَرُ فِي أَنَّهُ مَمْلُوكٌ لِمَالِكٍ ، فَإِنَّ الْمَيِّتَ مَالِكٌ ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ نَصَبَ شَبَكَةً فِي حَالِ حَيَاتِهِ ، فَوَقَعَ فِيهَا صَيْدٌ بَعْدَ وَفَاتِهِ ، فَإِنَّهُ يَكُونُ لَهُ ، تُقْضَى مِنْهُ دُيُونُهُ ، وَتَنْفُذُ فِيهِ وَصَايَاهُ ، وَحَقِيقَةُ الْمِلْكِ مَوْجُودَةٌ فِي الْكَفَنِ ؛ لأَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِهِ وَمُحْتَاجٌ إِلَيْهِ ، فَإِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الأَرْكَانُ مِنْ الْقُرْآنِ وَالْمَعْنَى ثَبَتَ الْقَطْعُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ » .[1]

وهذا من ابن العربيِّ تفصيلٌ ثاقبٌ ينبِئُ عن ملكةٍ بحثِيَّة قويّةٍ ، واقتدارٍ على تحرير دلالة الألفاظ وفق سياقاتٍ مقالية وحالية وقرائن معنوية يُسْتضاءُ بِها ، وحسُن النظرِ في حركتها في الاسْتنباط يمنح الناظرَ ما هو مفتقرٌ إليْه في فقه وفهم خطاب العباد ، بله خطاب الوحي .

---

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي ٤/٣٢٨ .

وإذا كان النبى ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ قضى بقطع سارق رداء صفوان بن أمية فى المسجد وهو نائم ، عليه فالقضاء بالقطع في أخذ أكفان الموتى أولى تحقيقًا لمصلحةٍ عالية ، واحترامًا لحرمة من لا يملك الدَّفْعَ عَنْ نفسِه .

روى أبو داود في كتاب «الحدود» من سننه بسندِهِ عَنْ حُمَيْدِ ابْنِ أُخْتِ صَفْوَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ : كُنْتُ نَائِمًا فِى الْمَسْجِدِ عَلَى خَمِيصَةٍ لِى ثَمَنُها ثَلاَثِينَ دِرْهَمًا ، فَجَاءَ رَجُلٌ فَاخْتَلَسَهَا مِنِّى ، فَأُخِذَ الرَّجُلُ فَأُتِىَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَمَرَ بِهِ لِيُقْطَعَ . قَالَ : فَأَتَيْتُه فَقُلْتُ أَتَقْطَعُهُ مِنْ أَجْلِ ثَلاَثِينَ دِرْهَمًا ؟ أَنَا أَبِيعُهُ وَأُنْسِئُهُ ثَمَنَهَا .

قَالَ : « فَهَلاَّ كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِى بِهِ » .

قَالَ أَبُو دَاوُدَ : وَرَوَاهُ زَائِدَةُ عَنْ سِمَاكٍ عَنْ جُعَيْدِ بْنِ جُحَيْرٍ ، قَالَ : نَامَ صَفْوَانُ . وَرَوَاهُ مُجَاهِدٌ وَطَاوُسٌ أَنَّـهُ كَانَ نَائِمًا ، فَجَاءَ سَارِقٌ فَسَرَقَ خَمِيصَةً مِنْ تَحْتِ رَأْسِهِ .

وَرَوَاهُ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ : فَاسْتَلَّهُ مِنْ تَحْتِ رَأْسِهِ فَاسْتَيْقَظَ ، فَصَاحَ بِهِ ، فَأُخِذَ .

وَرَوَاهُ الزُّهْرِىُّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : فَنَامَ فِى الْمَسْجِدِ وَتَوَسَّدَ رِدَاءَهُ ، فَجَاءَهُ سَارِقٌ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ فَأُخِذَ السَّارِقُ فَجِىءَ بِهِ إِلَى النَّبِىِّ ﷺ .

وإذا كان نبش القبور بغير سرقة حرامًا ، فكيف به إذا ما اقترن به كشف عورة مسلمٍ ، وإهانته ؟ إنَّ ذلك لجِدُّ عظيمٍ ، فدلالة «النبش» فيها دلالة «السرقة» وزيادة ، فهي أولى عندنا بالحكم ، وإنما تتلمس الشبهات وينقب عنها سعيا إلى

درء الحدود فى زمن لا يَكون صبغته انتهاك الحرمات والتفاخر بارتكاب الموبقات .

فالخلاف نجم عن الخلاف فى محتوى دلالة «النبش» أفيها ما فى دلالة «السرقة» أم تنقص بما يدرأ الحد ، وكل ذلك كما ترى بحاجة إلى وعى بيانى قادر على تحرير الدلالة ، وإذا ما كان للمساقات اللفظية أثر فى ذلك التحرير ، فإن للمساقات الحالية كذلك أثرا ، فظروف كل مجتمع ، ومنزلة أهله من احترام الشرع ، والجرأة على الحرمات وعدمها كل ذلك له أثر فاعل ينبغى ملاحظته فى طلب دلالة السرقة وحكمها فى مثل أفعال أولئك العادين مع الحذر مما نص على إخراجه عن حكم القطع ، وهو محفوظ فى كتب السنة ، كالخائن ، والمختلس والمنتهب ، حيث لا قطع بصريح السنة .

روى أبو داود في «الحدود» من سننه بسنـدِه عـنْ جَابِـر بـنُ عَبْدِ الله ، قالَ رَسُولُ الله ﷺ : «لَيْسَ عَلَى المُنْتَهِبِ قَطْعٌ وَمَنِ انْتَهَبَ نُهْبَةً مَشْهُورَةً فَلَيْسَ مِنَّا» .

وَبِهذَا الإسْنَادِ قال : قالَ رَسُولُ الله ﷺ « لَيْسَ عَلَى الْخَائِنِ قَطْعٌ» .

ومثله عند أحمد والنسائي ، وابن حبان والدارقطني .

ولكن عليْهِ تعزير يتلاءم مع طبيعة الإثم وأثره ، قد يكون أكبر من القطع ، كحبس ، أو عزل وتجريد وتسخير أبدى ... إلخ .

الخفيّ أدنى درجاتِ البيان غموضًا ، وهو برغم منْ ذلك يحتاج المرءُ معه إلى مـزيد استْبصار ، وأهل العلمِ بيان العربيـة أرغبُ في النظر في مثـل هذا ومـا فوقَه ، فهو الذّي به تتحقق لهم لَذة النظَر ، وفيه يتفاضل أهل الفضْلِ ، وتضمّر الجياد .

* * *

الفصل الثاني

النّصُّ والْمُشْكل

أولاً : النَّصُّ :

النَّصُّ في مستَويات الظهور يعلو علَى الظاهر درجةً : يمتازُ عليْهِ في أمرٍ غيرِ ذاتيّ ، الظَّاهر يشْترط فيه ألا يكون اللفظُ مساقًا قصدًا إلى المعنى ، فإن سيقَ قصدًا إليه انتقل إلى النصّية ، فالنصُّ ما دلَّ على معنى سيقَ الكلامُ لأجلِه دِلالةً تحتملُ التَّأويل أو التخصيص أوالنسخ ، فكلٌّ من الظاهر ، والنصّ يدلأّن على المعنى مع احتمال التأويلِ ، والتخصيصِ ، والنسْخ .

ويفترقان في سوق اللفظ إلى المعنى قصدًا في النص ، وعدم سوقِه إليه قصدًا في الظاهر .[1]

فجهةُ التّمايزِ لا تعودُ إلى اللفظِ نفْسِه ، بل هي عائدة إلى حالِ الْمتكلّم بِهِ معه ، فالمتكلّم هو الذي يأتي منْه قصد السوقِ وعدمه ، وهذا إنما يبدو للمسْتقبلِ البيان من السّياق ، فالمتكلّم هو الذي يجعلُ اللفظ ظاهرًا أو نصًّا ، فازدياد وضوح النصِّ على الظاهر ليس لمعنى في اللفظِ نفسِه ، ولذا قلت الفرق غيرُ ذاتي ، بل لمعنى في المتكلّمِ .

وعلى هذا لا يكون ظاهرٌ مفردًا ليسَ معه نصٌّ ؛ فإنه لايكونُ كلامٌ غيرَ

(١) ينظر : كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٠٦

مسوقٍ إلى معنًى سوقًا أصليًا في أيٍّ منْ مكوناتِهِ ، فالظاهِرُ تابعٌ للنصّ ، وقد يكونُ «نَصٌّ» ليْسَ معَه «ظاهرٌ» .

التفريقُ بيْن «الظاهرِ» و«النّصِّ» على النحو الذي ذكرتُ مذهبُ جمهرة الحنفيّة وبعضُ الشّافعيّة والمالكيّة .

والمَأْثُور عَن الشّافعيّ أنّه لايُفرِّقُ بينهما ، فهما عِنْدَهُ : «اللفظ الذي يغلب على الظنِّ فهمُ معنى منه من غيرقطع ، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظَاهِرٌ وَنصٌّ»[1]

وهو يجعله ضربين : ضربٌ يحتملُ التأويل فدلالته ظنّية ، وضربٌ لا يحتملُه ، فدِلالتُه قَطْعِيّة ، فالذي يحتمل التأويل يمكن جعله الظاهر عنْده ، والّذِي لايَحتمله يمكنُ جعْلُه «النّص» .[2]

وهذا المذهب لازم المذهبِ الأول لزومًا أغلبيًّا لا لزومًا لا ينفكّ ، فما يكونُ البيان مساقًا إليه قصدًا يغلبُ أن تكون دلالتهُ عليْهِ قطعيّة ، وما لا يُساق الكلامُ للدلالة عليه سوقًا أصليًّا يغلبُ أن تكونَ دِلالتُه علَى هذَا الْمَعْنَى دِلالَةً ظَنِّيَّةً ، ولايجبُ ذلك .

والقائلون بأن الظاهر ما دلّ على معناه دِلالة ظنية ، يترتبُ على قَولِه ، أن يسْتقلّ «الظَّاهرُ» عنِ «النصّ» فيكونُ غير مصاحبٍ لنصٍّ ، بينما الذين جعلـوه ما فهم منه معناه بنفسِهِ ولم يُسق له الخطابُ لا يستقل عندهم عنِ النصِّ ، فحيثُ وُجد ظاهرٌ كان معه عنْدهمْ نصٌّ ، وقد يكونُ نصٌّ ، ولا يكونُ معَهُ ظاهرٌ .

---

(١) ينظر : المسْتصْفى ٣٨٥/١

(٢) ينظر : المسْتصْفى ٣٨٦/١ ، والمحصُول ٢٨٥/٣/٣ ، وشرح جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٥٢/٢ ، شرح العضد مختصر ابن الحاجب ١٦٨/٢

والقائلون بأنَّ النّصَّ ما كانت دلالتُه قطعيّة ، قدْ يترتّبُ على قَوْلِهم أنَّ أكثر آياتِ القرآن الكريمِ لا تَكُون دلالة النّظمِ فيها قطعيّة ، ولهذا شاع أنَّ القرآن الكريم قطْعيّ الثبوتِ ظنّيٌّ الدّلالة ، بينما يغلبُ على بيان النُّبوّة أنه ظَنّيٌّ الثُّبوت قطعيّ الدّلالةِ .

والأقربُ أخذًا مذهبُ الجاعلين العيار هو السوقُ الأصليُّ والسّوقُ التبَعِيُّ ، وهذا يستلهمُ من السياقِ والقرائنِ ، وقطعيةُ الدلالة تكون بحِجازه عن التأويلِ إنْ كان خاصًّا ، وعَنِ التَّخصِيصِ إن كان عامًّا ، وعَنِ النسْخِ زمن النبوة إنْ كانَ حُكْمًا لا خَبَرًا ، وهذا يمكنُ أن يتحققَّ لكلٍّ من الظاهر والنصّ ، فقد يكون الخطابُ غير مسُوقٍ لمعنى ، وفي الوقتِ نفسِه يكون هذا المعنى التبعيّ لا يحتملُ التخصيص ، ولا التأويل .

تتجلى دلالة الظاهر والنص فى قولك : زرتُ الأمير عند عودتِه من الْجهادِ فِي سبيل اللهِ .

هذا البيانُ يحملُ ثلاثة أخبارٍ :

الأول : أنك زرت الأمير .

والثّاني : أن الأمير عاد من الجهادِ فِي سَبيلِ اللهِ .

والثَّالثُ : أنَّ الأمير يُجاهدُ فِي سَبيل اللهِ ـ تعالى ـ .

الأوّل « زيارتك الأمير » هو النّصُّ ؛ لأنَّ الكلام سيقَ إليْهِ قصدًا .

والآخران : « عودة الأمير من الجهاد في سبيل الله » و« جهاده » ، الكلام لم يسق إليْهما سوقًا أصليا بل سوقًا تبعيًا .

وهذا المعنى الظاهر يحتمل التأويل : يحتمل أن تريد جنده الذين بعثَهم ، فنسبْت العودة إليْه لأنهم لايُسافرون إلا بأمرِه ، ولا يعودون إلا بأمره .

وإذا قلت : « رأيتُ العلماء حين زرتُ الأمير » .

فالنصُّ هو رؤية العلماءِ لأن الكلام سيقَ إليه .

وهنالك معانٍ أُخر تفهَمُ مِنَ النظمِ ، وإنْ لَمْ يُسَقِ البيانُ لها منها :

أنك زرت الأمير ، وأنّ الأمير بِمحلٍّ يُؤذن فِيه بزيارة الناسِ له ، فلا يحتجبُ عنْهُم ، وأن مجلِسَ الأميرِ يغشاه العلْماءُ ، فهو مجلسُ علْمٍ وعدلٍ .

هذه المعاني تُستفادُ من النظم ، ولكن الكلام لم يُسقْ لإفادتها ، وليسَ فِي النظمِ ما يمنعُ من استفادتِها منْه ، فكان هذا قرينة على صحتِها ، ولولا ذلك لقام في النظم ما يمنعُ منها ، وإلا كان البيان سيِّئَ الدِّلالة على المراد .

وتبين لك الأمر جليًّا قَبْلُ في قول الله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٥)

المعنى الظاهرمن قوله : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ هو حل البيع ، وَحُرمة الربا ، فهو منطوقها الذي لا يخطئ فهمه مَنْ به نَزِيرُ عقل ، غير أن هذا البادِي لك لم يُسق إليه الكلام ، وفقا لما يؤذن به السياق والقرائن .

الآية سيقت للتفرقة بين « البيع » و« الربا » والسوق يُعرف بقرينة تضم إلى الكلام ، فيزداد الظهور ويرتفع ، فيكون نصا ، والقرينة هنا : أن هذه الآية جاءت ردًّا على ما ادعاه الكفرة من التسوية بينهما حيث قالوا : ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾

وفى الحالين : الظاهر والنصّ هناك احتمال « التخصيص » ، فليس كلُّ ما يطلق عليه « بيع » هو حلال ، ألا ترى أن « الشارع » خصّصه بمخصص مستقل ، فحرَّم أنواعا من البيوع : كبيع المحاقلة ، والمزابنة ، وبيع فضل

المـاء ... إلخ ، كما خصص عموم حرمة الربا بمخصص مستقل ، كجواز الربا فى الحيوانات المتحدة فى النوع ، فيجوز بيع البعير ببعيرين وإن كان فى ظاهره أنه ربا .

روى البخاري في كتاب « البيوع » باب « بَيْعِ الْعَبِيدِ وَالْحَيَوَانِ بِالْحَيَوَانِ نَسِيئَةً « أَنّـه اشْتَرَى ابْنُ عُـمَـرَ رَاحِلَةً بِأَرْبَعَةِ أَبْعِرَةٍ مَضْمُونَةٍ عَلَيْهِ ، يُوفِيهَا صَاحِبَهَا بِالرَّبَذَةِ .

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : قَدْ يَكُونُ الْبَعِيرُ خَيْرًا مِنَ الْبَعِيرَيْنِ .

وَاشْتَرَى رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ بَعِيرًا بِبَعِيرَيْنِ فَأَعْطَاهُ أَحَدَهُمَا وَقَالَ آتِيكَ بِالآخَرِ غَدًا رَهْوًا ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ : لاَ رِبَا فِى الْحَيَوَانِ الْبَعِيرُ بِالْبَعِيرَيْنِ ، وَالشَّاةُ بِالشَّاتَيْنِ إِلَـى أَجَلٍ .

وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ : لاَ بَأْسَ بَعِيرٌ بِبَعِيرَيْنِ نَسِيئَةً ».

* * *

ومن الظاهر والنّصِ قولُ الله ـ سبْحانَه وبحمْدِه ـ :

﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا ﴾ (الأحزاب:٥٢)

الآية مسوقة سوقًا أصليًّا لتحريم إنشاء النبيِّ ﷺ نكاحًا جديدًا أو تبديل امرأة بواحدةٍ من نسائه ، فهذا من قبيل النّص .

أمَّا دلالة قوله : ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾ على جواز أن ينظرَ الرجل إلى مَنْ رغِبَ فِي خطْبتها ، فالآيَة لم تسق لهـذا سوقًا أصليًّا ، ولكنّه معنى يفهم من النّظم ، ولهذا استنبط العلماء هذا الحكم من هذا النظم .

وهذا المعنى الظاهرِ من ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾ جاء بطريق النّص في بيان النبي ﷺ : روى الإمام أحمد بسنده عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ عَنِ الْمُغِيرَةِ ابْنِ شُعْبَةَ ﷺ قَالَ : أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْتُ لَهُ امْرَأَةً أَخْطُبُهَا فَقَالَ : « اذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا ».

قَالَ : فَأَتَيْتُ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ فَخَطَبْتُهَا إِلَى أَبَوَيْهَا وَأَخْبَرْتُهُمَا بِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَأَنَّهُمَا كَرِهَا ذَلِكَ - قَالَ - فَسَمِعَتْ ذَلِكَ الْمَرْأَةُ ، وَهِيَ فِي خِدْرِهَا فَقَالَتْ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَرَكَ أَنْ تَنْظُرَ ، فَانْظُرْ وَإِلاَّ فَإِنِّي أَنْشُدُكَ ، كَأَنَّهَا عَظَّمَتْ ذَلِكَ عَلَيْهِ .

قَالَ : فَنَظَرْتُ إِلَيْهَا فَتَزَوَّجْتُهَا ، فَذَكَرَ مِنْ مُوَافَقَتِهَا .

وروى أبو داود في كتاب النكاح بسنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلْيَفْعَلْ ».

قَالَ : « فَخَطَبْتُ جَارِيَةً فَكُنْتُ أَتَخَبَّأُ لَهَا حَتَّى رَأَيْتُ مِنْهَا مَا دَعَانِي إِلَى نِكَاحِهَا وَتَزَوُّجِهَا فَتَزَوَّجْتُهَا ».

هذه الأحاديثُ النّبويّة مسوقَةٌ سَوقًا أصليًا لجواز بل استحبابِ نظرِ الخاطبِ من يريد خِطْبَتَها .

ومِمَّا هو من قبيلِ النّصِ عنْد الحنفية ما رواه الترمذي في كتاب « الزكاة » من جامعه بسنده عن الزهري عن سالم عن أبيه ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَتَبَ كِتَابَ الصَّدَقَةِ ، فَلَمْ يُخْرِجْهُ إِلَى عُمَّالِهِ حَتَّى قُبِضَ ، فَقَرَنَهُ بِسَيْفِهِ ، فَلَمَّا قُبِضَ عَمِلَ بِهِ

أَبُـو بَكْرٍ حَتَّى قُبِضَ ، وَعُمَرُ حَتَّى قُبِضَ ، وكَانَ فِيهِ « . . . . وَفِى الشَّاءِ فِى كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَإِذَا زَادَتْ فَشَاتَان إِلَى مِائَتَيْنِ ، فَإِذَا زَادَتْ ، فَثَلاَثُ شِيَاهٍ إِلَى ثَلاَثِمِائَةِ شَاةٍ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى ثَلاَثِمِائَةِ شَاةٍ ، فَفِى كُلِّ مِائَةِ شَاةٍ شَاةٌ ، ثُمَّ لَيْسَ فِيهَا شَىْءٌ حَتَّى تَبْلُغَ أَرْبَعَمِائَةٍ . . . »

قوله « شاة » نصٌّ كان يحتمل النسخ زمن النبوة ، وهو عند الحنفية نصٌّ بعدها لا لاحتماله النسخ بل لاحتماله التأويل ، فهم يؤولون الشاة بالقيمة ، فيجيزون إخراج شاة أو قيمتها ، وهذا تصرف في الدِّلالة ، وغيرهم أضحى عنْدَه النص بعد النبوة محكما [أي محكمًا لغيره] لا يحتمل تأويلا ولا تخصيصًا ولانسخًا .

وممَّا جعله الحنفية من قبيل النص المحتمل تأويلاً حتى بعد زمن النبوة ما رواه الترمذي في كتاب « الصيد والذبائح » بسنده عَنْ أَبِى الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ ﷺ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ » .

قَالَ : « وَفِى الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ وَأَبِى أُمَامَةَ وَأَبِى الدَّرْدَاءِ وَأَبِى هُرَيْرَةَ . قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ ، وَقَدْ رُوِىَ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ .

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِىِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ ، وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِىِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِىِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ » .

فهذا نصٌّ في زمن الوحي أضحى محكمًا بعده عند الجمهور مالك ، والشافعي ، وأحمد والصاحبان من الحنفية .

وذهب أبو حنيفة إلى أنّـه من بعد الوحي ما يزال نصًّا يحتمل التأويل ، وهو

يحمله على التشبيه ، ويوجب ذكاته إذا ما خرج حيًّا ، فإنْ مات فلا يؤكل لأنه لم يذكّ ، ولا تكون عنده ذكاة أمّه ذكاةً له [1].

وغيرُه على أنّ الحديث لم يردْ لبيان ذكاة الجنين الذي خرج حيًّا ، وأنه يذكي كما تذكى أمّه ، فذلك معلومٌ لايحتاج إلى بيانٍ ، ولكن الذي يحتاج إلى بيان ، ويكون المرء معه قبل البيان النبوي في تشكك وتردد هو ما خرج ميتًا من رحم أمه بعد ذبحها أيكون ذبح أمِّه ذبحا له ، أم يعد ميتًا ، فلا يؤكل ، فجاء البيان النبوي ليفصل في هذا المتردد فيه ، فقضى بأن ذكاة الجنين الميت بذكاة أمه تكون ذكاة أمه ذكاة له ؛ لأنه مات بسبب ذكاتها ومن ثَمَّ يؤكل ولا يلقَى .

أضحى النصُّ عند الجمهور محكمًا ، وما يزال نصًّا عند أبي حنيفة يحتمل التأويل .

---

(١) يقول السرخسي في المبسُوط :

قَالَ : (وَمَنْ ذَبَحَ شَاةً ، أَوْ غَيْرَهَا فَخَرَجَ مِنْ بَطْنِهَا جَنِينٌ مَيِّتٌ لَمْ يُؤْكَلْ الْجَنِينُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَزُفَرَ وَهُوَ قَوْلُ إبْرَاهِيمَ وَحَكَمِ بْنِ عُيَيْنَةَ رحمهم الله .

وَقَالَ أَبو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِيُّ رحمهم الله يُؤْكَلُ .

.... وَفِي الْمَشْهُورِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ » مَعْنَاهُ ذَكَاةُ الأُمِّ نَائِبَةٌ عَنْ ذَكَاةِ الْجَنِينِ ، كَمَا يُقَالُ لِسَانُ الْوَزِيرِ لِسَانُ الأَمِيرِ ، وَبَيْعُ الْوَصِيِّ بَيْعُ الْيَتِيمِ .

وَرُوِيَ ذَكَاةَ أُمِّهِ بِالنَّصْبِ وَمَعْنَاهُ بِذَكَاةِ أُمِّهِ إلاّ أَنَّهُ صَارَ مَنْصُوبًا بِنَزْعِ حَرْفِ الْخَفْضِ عَنْهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ مَا هَٰذَا بَشَرًا ﴾ (يوسف:٣١) أَيْ بِبَشَرٍ وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه : « أَنَّ قَوْمًا سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالُوا إنَّا لَنَنْحَرَ الْجَزُورَ فَيَخْرُجَ مِنْ بَطْنِهَا جَنِينٌ مَيِّتٌ أَفَنُلْقِيهِ أَمْ نَأْكُلُهُ ، فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ : كُلُوهُ فَإِنَّ ذَكَاةَ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ »

ينظر : المبسُوط ١٦٢/١٤ ، وأحكام القرآن للجصاص في باب ذكاة الجنين من تفسير سورة آل عمران .

وما ذهب إليه أبوحنيفة بعيد عن السياق والقصد ؛ لأن أبا حنيفة فهم أن الحديث جاء لبيان ذكاة الجنين إذا خرج حيًّا بعد ذبح أمه ، وأنّ الصحابة يحتاجون لمعرفة كيف يذكى هذا الجنين الخارج حيًّا فقال لهم افعلوا به ما فعلتم بأمه .

هذا لايعقل أن يكون ؛ لأن الحي لا يؤكل إلا بذكاة ، وليس الصحابة في حاجة إلى تبيان ذلك ، فمثله لا يتوقف فيه فضلا عن أن يتردد فيه .

وثَمَّ رواية أخرى تؤيد ما ذهب إليه الجمهور ، وتضعف أو تنقضُ ما ذهب إليه أبو حنيفة من فهم دلالة النص :

روى أبو داود في كتاب « الضحايا » بسنده عَنْ أَبِى الْوَدَّاكِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ رضي الله عنه قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْجَنِينِ فَقَالَ : « كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ » .

وَقَالَ مُسَدَّدٌ : قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَنْحَرُ النَّاقَةَ وَنَذْبَحُ الْبَقَرَةَ وَالشَّاةَ فَنَجِدُ فِى بَطْنِهَا الْجَنِينَ أَنُلْقِيهِ أَمْ نَأْكُلُهُ قَالَ : « كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ » . وقد صححه الألباني .

فأبوحنيفة في تأويله النص سلك سبيلا غير قويم ، فإن سياق الحال قاضٍ بأنَّ البيان مسوقٌ لبيان حكم الجنين الذي خرج ميتًا بذكاة أمه ، ولم يسق لبيان حكم الجنين الذي خرج حيًّا .

فاختلاف البصر بما سيق إليه البيان هو الذي جعل أباحنيفة يسلك ذلك السبيل .

* * *

ومن النَّصِّ الذي يحتمل التأويل ما رواه مالك في كتاب « الطلاق » من الموطّإ بسنده عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ : بَلَغَنِى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ حِينَ أَسْلَمَ الثَّقَفِىُّ :

« أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ » . (حديث رقم : ١٢٣٨)

قولُه أمسك جعله الحنفية نصًّا يحتملُ التأويل ، فذهبوا بِه إلى أن معنى استبق الأُول ، فعليْه أن يختار الأربعة الأول عقدًا إن كانت كل واحدة في عقدٍ ، فأقدمهن عقدًا ثم التي تليها حتى يتم الأربع ، ويفارق البقية .

هذا التأويل لم يأخذ به غير الحنفية ، فجعلوا الأمر على التخيير ، يسْتبقي من شاء ، وإن كانت أحدثهنّ عقدًا ، فقوله (أمسك) لا يؤول على ما ذكر الحنفية ، بل يؤخذ بظاهره لأنه المسُوق إليْه الكلام ، وليْس ثَمَّ قرينة تحملُ على التأويل .

ما ذهب إليْه الحنفية بعيدٌ ، ولو كان ذلك مراد النبيّ ﷺ لبين له بيانا لا يحتملُ التأويل ؛ فالمقام مقام تحرير وتبيين ، ومثل هذا لا يدعه النبي ﷺ محلا لتأويل قد يصيب ، وقد لايصيب ، وهذا مقام أعراضٍ ، وبيان الوحي في مثل هذا جدٌّ بيّنٍ ؛ فالخطأ في الفهم فيه يردِي فيما لا تُحمَدُ عقباه ، فوجب التبيين الذي لايدع أدنى احتمال ، وفوق هذا جاءت روايات للحديث قطعت بالاختيار منهنّ ما شاء من هذا

وما رواه الترمذي في كتاب النكاح من جامعه بسَنَدِه عن ابْن فَيْرُوزَ الدَّيْلَمِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ : أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْلَمْتُ وَتَحْتِي أُخْتَانِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « اخْتَرْ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ » .

* * *

ومن هذا القبيل قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (النساء:٣)

قولُه : ﴿ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ ظاهرٌ فى تجويز نكاح ما طاب للمرء من النساء ، ولكنّه نصٌّ فى بيان العدد المسموح ممًّا طاب منهن ؛ فسياق الآية لبيان العددِ المُباح جمعُه منهن بدليل قوله ﷻ : ﴿ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[1].

وممَّا يلاحظُ فى هذه الآية قوله : ﴿ مَا طَابَ لَكُم ﴾ دون « ما استطبتم » ففيه إيماءً إلى أنَّ على المرء العاقل أن ينكح ما قد هُيئ لأن يكون أهلاً لمشاركته الحياة لا أن ينكحَ من تتوق نفسه ، وتَستطيبها ، فليس ذاك بالمعيار ، بل المعيارُ واقع المرأة وتناسبُه مع واقع الزوج ، فكمْ من أُنثى قد تسْتطيبها نفسُ الرّجلُ ولا تصلُح له .

ولـهـذا جـاء فِـي بـيـان النّبـوة مـا رواه البـخـاري في كتاب النكاح بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا ، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ ».

فذات الدين هي التي طابت للرجل ، وإن كانت نفسُه تسْتطيبُ ذات الجمال أوالمال أوالحسبِ ، فالمرءُ بحاجةٍ ماسّة إلى أن يُحسِن الاختيار ، والاصطفاء ، ولهذا كانت عبارة النّبيّ ﷺ « تَرِبَتْ يَمِينُك »

فالآية مسوقة لبيان عدد ما يباح نكاحه من النساء لكل فرد ، فكانت نصا فى هذا ، فالقصد بسوق الكلام إلى غرض يجعل هذا الكلام نصا فيه ، ويعليه من مقام « الظاهر » إلى مقام النّصِّ ، فيزْدادُ ظُهُوراً وجلاءً فوقَ ما يكون للصيغة بنفْسِهِ ، ولهـذا لم يكن للنّصِّ لفـظٌ يعْلَمُ بِهِ ؛ لأن خصوصيته ليسَت في صيغـةٍ

---

(١) يُنظر : أصول السّرخسيّ ١/٢٤٦ ، وكشفُ الأسرار على المنار للنسفي ١/٢٠٧

أو لفظٍ بلْ خصُوصيّته سياقيّةٌ ، فهو يعْلَمُ من تصَرُّفِ المتكلّم وقرائنِ قصْدِهِ ، فالعبارة الواحدة قد تكونُ في سياقٍ نصًّا ، وتكونُ في سياقٍ آخر ظاهرًا لا نصًّا .

وهذا يبرز لك احتياج الأصوليِّ والفقيهِ إلى ملاحظة السِّياقِ وحركة المعنى في النظم وفقا لما يتبيّن له من مراعاته ، ولعلّ هذا ما يبرز وجه التفاوت بين النَّاظرين فِي استقْبالِ المعاني وَاسْتِنْبَاطِها وتحقِيقها ثُم تحريرها ، وتقريبها إلى القرّاء .

* * *

الْمُشْكل

يقابل «النّصّ» فِي مسْتوى «الخفاء» «المُشْكل ، وهُو «ما استتر معناه فى نفسِه لا لِعارضٍ ، فلا يُنال إلا بطلبٍ بدليل وتأمُّل».

وقيل : المشْكلُ اسْمٌ لما يشْتبِهُ المرادُ منْهُ بِدُخُولِهِ فِي أشْكالِهِ عَلى وجْهٍ لايُعرَفُ الْمُرادُ مِنْه إلاَّ بِدَلِيلٍ يَتَميّزُ بِهِ مِنْ بَيْنِ سَائرِ الأشْكالِ .[1]

وهـو «مأخوذ من قول القائل : أشْكل عليَّ كذا ، أيْ دخل فِي أشكاله وأمثالِه ، كما يقال : أحرم ، أي : دخل في الحرم ، وأشتى ، أي : دخل في الشّتاء ، وأشأم ، أي : دخل فى الشّام» ويقال هذا طريقٌ ذو شواكل ، أي : تتشعّبُ منْه طـرقٌ جماعةٌ ، والأشكلُ من الإبلِ والغنمِ ما اختلط سواده بحُمْرَةٍ أوْ غُبْرَةٍ ، كأنـّه قد أشكل وخفِيَ عليْك لوْنه .

فاللفظُ المشْكلُ فوق الخفيّ مرتبة ؛ لأنـَّه خفيٌّ بنفسه ، ثم دخل فى إشكاله ، بينما «الخفيُّ» ظاهرٌ فى نفسه ، وإنما خفيَ لعارض ، ومن ثَمَّ لا يعرف المرادُ

---

(١) ينظر : أصول السّرخسيّ ١/١٦٨، التلويح ١/٢٦٩ ، تيسير التحرير ١/١٥٨ .

من «المشكل» إلا بدليل يتميزُ به من بينِ الأشكال ، وذلك فوق الطلب الذي هو طَلِبَةُ انكشاف «الخفى» .

فالمشكل يحتاجُ إلى «طلب» وإلى «تأمُّلٍ بليغٍ» فى نظائرِه من كلام العربِ والاجتهادِ في التَّدبر والتَّفكر حتَّى يتميَّز «المشكل» عن أمثالِه .

والخفاءُ فِي المُشكل البادِي في صيغتِه يُسْتَمَدُّ من تعدُّد المعانِي الاستعماليّة لهذه الصِّيغة سواءٌ كان على سبيل الاشتراك أوِ التجوز ، فكثيرٌ مِن صُور المجاز مِن قبيل «المشكل» يحتاجُ كشفُ دلالته إلى قرائن ، فالتَّيقُّظ للمساقات ووعْيُهُ مُعينٌ بالغٌ على كشف دلالة «المشكل» ، فتبدو حاجة الأصولِيِّ إلى الإدراك الواعِي لأسلوب المجاز وطبيعة الدِّلالة فيه ، وحاجته إلى استبصار إشاراتِ القرائن ومدى اقتدارها على تبيان المعنى المراد أوِ الإعَانَةِ عَلَى وَعْيِهِ .

منَ «المشكل» لتعدُّدِ المعانِي الاستعمالية المرادة من اللفظ قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة:٢٢٣)

فكلمة «أنَّى» تردُ في معانٍ منها «من أين» ، و«كيف» و«متى» فحينا تَتَعَيَّنُ لمعنى من هذه المعانِي ، وحينا تحتمل احتمالاً يحتاجُ إلى مزيد تأمُّل وتدبُّر فِي الدلائل والقرائن والمساقات ، وهي فى هذه الآية بحاجةٍ إلى ذلك التأمل والتدبر ، وسبب ذلك أنّ «أنّى» كثيرا ما يفسَّر معناها ما أضيف إليها ، وقَوله هنا : ﴿ شِئْتُمْ ﴾ يحتمل الكيفية ، والظَّرْفِيّة الزمانية والمكانية ، فالمشيئات كثيرة .

لكنَّ القرائن والمساقات اللفظية والحالية دَالّةٌ أن أعلى معانيها فى الآية هو «كيف» أى : فأتوا حرثكم كيف شئتم ، أى : على أيِّ كيفية شاء مُسْتَلْقِيةً

مقبـلـة أو مدبرة بشرط أن يكون ذلك فى صمام واحد هو القبل حتى يتحقق معنى الوصف المذكور ﴿ حَرْثَكُمْ ﴾

بيان هذا من المساقات اللفظية أنَّ الله سبحانه وتعالى قال : ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ﴾ والحرث إلقاءُ البذر فى الأرض وتهيؤها للزرع ، وحمله على قوله : ﴿ نِسَآؤُكُمْ ﴾ دلَّ على إرادة موضع الحرث ، فكأنَّـه شبّه النساء بأرض يلقى فيها من بذور بغية النبت والزرع ، والنساء يلقى في أرحامها بذر الإنسان ، فينبت ، وينمو حتى يكتمل ولـيـدًا ، فيخرج بإذن ربِّه سبحانه وتعالى ، ولن يكون النَساءُ حَرْثًا إلا إذا وضع الزَّوج البذر (الماء) فى موضعه المهيّئ لإنبات الوليد، وذلك لا يكون إلا القبل ، فهو الطريق لوصول البذر إلى موضع الإنبات (الرحم) ، فلا يبقى احتمال قطُّ لغير القبل ، فيكون المعنى : فأتوا حرثكم كيف شئتم متى حافظتم على الغاية : « الحرث » .

وممَّا يؤكد هذا قوله بعد ذلك : ﴿ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ ﴾ فأحق المعانى به ، هو طلب الولد ، ففيه إن كان لله خيرُ الدنيا والآخرة ، وما قدّم عبدٌ لنفْسِه في أخراه بعد إيمانه وأدائه الفرائض كمثل الولد الصالح ، ويؤكده كذلك : ﴿ وَاتَّقُواْ اللَّهَ ﴾ ومن تقواه محاشاة إتيان النساء فى أعجازهن .

روَى أحمد بسنده عَـن خُـزَيْمَةَ بْـنِ ثَابِـتٍ الْخَطْـمِىِّ أَنَّ رَسُـولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لاَ يَسْتَحْيِى اللَّهُ مِنَ الْحَقِّ ـ ثَلاَثاً ـ لاَ تَأْتُوا النِّسَاءَ فِى أَعْجَازِهِنَّ ».

ومثله عند الترمذي ، ابن ماجه والدارمي ، والبيهقيّ . وصححه الألباني فيَ السلسلة الصحيحة (حديث رقم ٣٣٧٨)

ومن المساقات اللفظية المعيّنَةُ معنى « كيف شئْتُمْ » قولُه سبحانه وتعالى فى الآية السابقة على هذه : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي

ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢) »

المعنى الأليق الآنس فأتوهُن من الجهة التى أمر الله ﷻ وهو القبل ، فهُو المنهي عنه فى أثناء الحيض ، لأنّه هو مخرجُ دمِهِ الذي بِه كان المنعُ من قُرْبَانِهنَّ ، فحدد لهم موضع الإتيان فى حال الطهر حتى لا يُظنَّ أنَّ الطُّهر أباح إتيانهن في أحشاشهن أيضا .

يؤكد هذا قوله ﷻ بعده : ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ** ﴾ ومن التَّطهر التحاجزُ عَنْ إتيانهن فى أعجازهن ؟

ومن المساقات الحالية ما روى فى أسباب نزول الآية .

رَوَى الْبخاريُّ فِي كتابِ « التّفْسِيرِ ومسلمٌ في كتاب النكاح بسنديْهما عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابراً يَقُولُ : كَانَتِ الْيَهودُ تَقُولُ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ مِنْ دُبُرِهَا فِى قُبُلِهَا كَانَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَنزَلَتْ : ﴿ **نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ** ﴾ (النصُّ لمسْلمٍ)

وقال مسلم في الكتاب نفْسِهِ : « وَزَادَ فِى حَدِيثِ النُّعْمَانِ عَنِ الزُّهْرِىِّ إِنْ شَاءَ مُجَبِّيَةً وَإِنْ شَاءَ غَيْرَ مُجَبِّيَةٍ غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ فِى صِمَامٍ وَاحِدٍ ». (حديث : ١١٩/١٤٣٥)

فذلك قاطعٌ فى أنَّ الأعلى والأليق والأحقُّ هو معنى فأتوا حرثكم كيف شئْتُمْ مقبلين أو مدبرين ما دمتم فاعلين فى صمام القبل .

هذه القرائن والمساقات الحالية واللفظيّة تعْلِي هذا المعنى بل تكاد تقطع به ، وقد شاء الله ﷻ أَنْ يكُونَ البيانُ القُرْآنيُّ على هَذَا الْوَجْهِ الْمشْكل ، ليرسخ معناه



فى العقول والقلوب وتبقى الأمة على ذكرٍ منه ؛ لأن ما نيل بعد طلب وتعب يكون وقعه أحلى وأبقى ، وفيه فوقَ هذا إبرازٌ لأعظم غايةٍ لهذا الفعلِ الذي تندفعُ النفْسُ إليه بفطرتها ، فكان منْ فضله ﷻ أن دلَّها على ما تكتسب به من الحسنات من هذا الفعل الفطريّ لتبقى أفعالها عبادة ، وإن كان لها فيه حاجة ، ورغبة .

ومن البيّن أن المشكل في بيان الوحي لا يقالُ فيه بالرأي ، بل بدليلٍ تعقلِه الْقلوب النّيرة ، فقد نهينا عن القول في القرآن برأينا ، وإن بلغنا في علوم الدنـيا ما بلغنا .

روى أبو داود في كتاب العلم بسنده عَنْ جُنْدُبٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «مَنْ قَالَ فِى كِتَابِ اللَّهِ ﷻ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ » .

وروى الترمذي في كتاب « تفسير القرآن» بسنده عَـنْ سَعِيـدِ بْـنِ جُبَيْرٍ عَـنِ ابْـنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ : «اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّى إِلاَّ مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِى الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» .

قَالَ أَبُـو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ .

فدلَّ ذلك على تحاجز أهـل العلْم ببيان الوحي عن تفسيرهم المشكـل برأيهم ، بل يتخذون إلى ذلك أدلةً وبراهين يسْتضاء بها .

والرأي المنهيُّ عنه ليس إعمال العقل في الأدلة بل الرّأي المهنيّ عنه هو إعمال الهوى ، وترك البحث عن الدليل والحجة والبرهان .

ذكر القرطبي في مقدمة تفسيره مقالة ابن عطية في هذا ، وهي مقالةٌ عليّة :

«وقال ابن عطية : ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنًى في كتاب الله عزَّ وجلَّ فيتسوّر عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء ، واقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول ؛ وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته والنحويون نحوه والفقهاء معانيه ، ويقول كل واحد باجتهاده المبنيّ على قوانين علمٍ ونظر ؛ فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرّد رأيه» .

*   *   *

الفصل الثالث

الْمُفَسَّر والمجمل

المفسر :

إذا ما كان «النّصُ» قد سيقَ الكلامُ للدلالةِ علَى معناه سوقًا أصليًّا ، فجعله ذلك محل عناية المتكلم ، وغاية قصْده ، فإن من البيان ما يعْلُو عليْه فِي ذلك بحيثُ يحوطُه ما يعصِمه ممَّا كان يعتري «النصّ» ممّا يعيقُ قطعية دِلالتِه ، فيبقِيها في درجة الظنيّة ، ممَّا يجعلُ مجال اشْتجار القول في تعيين دلالته وسِيعًا يسْلكُ إليْه بتأويلٍ إنْ كان خاصًّا ، وتخصِيصٍ إن كان عامًّا ، ذلك الذي يعْلُو ، فلا يحاطُ بما يقيمه في مقام ظنية الدلالة ، بل يرفُعُهُ إلى قطعيّتها هو ماسمّاه أهل العلم «الْمفسّر» وعصمته من عادية «التأويل»و«التخصِيص» جاءتْهُ من قبلِ الْمتكلْمِ بِهِ، ولذا بيْن مفهومَه أَهْلِ العلْمِ بأنّه : «مَا دلَّ عَلَى مَعْنًى مَقْصُودٍ سِيقَ الْكلامُ لأجْلِه سَوْقًا أصليًّا دلالة قَطْعِيَّةً لا تَحْتمِلُ التّأويلَ أو التّخصيصَ ، وإن احتملتِ النّسْخَ .

يتبيّن لك أنّ النظْمَ المفسر يَتّسمُ بأربع سماتٍ :

- يدل على معنى مقصود .
- سيق النظم للدلالة عليه سوقا أصليًّا .
- دلالته على المعنى قطعية لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصًا .
- احتمال نسخه لذاتِه .

فالمفسّر انكشفَ معناه الموضوعُ له البيانُ كشفًا لا توقّفَ فيه ولا تردّدَ ، فهو منتهى درجة البيان الظاهرِ ظُهورًا ، فليسَ من فوقِه منْ حيثُ الظهورِ درجة .[1]

وهو نوعان : مفسرا بذاته ، ومفسرا بغيره ، هو ما كان مجملاً فقرن بِهِ ما يفسّره ، فلفظ الصلاة لفظ مجمل ، اقترن به في سياق الوحي ما يبينه ، فالمجمل في كلمات الوحي جاء تفسيرها من غيرها ، فأضحت بهذا منْ قبيل المفسّر .

عدم احتماله التأويل أوالتخصيص الذي هو خصيصته دون «الظاهر» و«النَّصّ» ، إمَّا أن يكون راجعًا إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملا إلا وجهًا واحدا ، ولكنّه كانَ خفيًّا لكون اللغةِ غريبَة علَى السّامعِ لم يَسْبق عِلْمُه بها ، فصار مكشُوفًا له بالبيان مثل كلمة (هلوع) في قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ (المعارج:١٩-٢١)

وإمَّا أن يكون راجعًا إلى قرينة من غير صيغة الكلام ، فيتبن بها المراد بالصيغة ، فينقطع به احتمال التأويل إن كان المفسر خاصًّا ويَنْقَطِعُ احتِمال التَّخصيص إن كان عامًّا .[2]

فالمفسّر وإن لم يحتمل التأويل أو التخصِيص ، فإنّه يحتملُ النّسخ إن كان حكمًا لا خبرًا ، فالأخبار لا تنسخ ، وإنما مجال النسخ الأحكام الشرعيّة .

وَاحْتِمالُ المفسر النسخ إنّما هو بالنَّظر إلى ذاته بيانًا ، أى لا يكون فيه ما يمنع النسخ فى وقتٍ كان الوحى آتيا بالنَّاسخات ، فالعبرة هنا بما هو عليه النظم المفسّر ؛ فالأحكام الشرعية زمن الوحى من حيث هي بيانٌ تحتمل النسخ

---

(١) ما سيأتي من القولِ في المحكم ليس أعلى درجة من المفسّر من حيثُ الظهور ، بل من حيثُ قوة الحكم وامتناعِه من النسخ ليس إلاّ ، أما من حيث الظهور ، فالمفسر والمحكم سواء ، والمحكم يزيد على المفسر قوة لا ظهوراً وبين الحيثيتن مباينة .

(٢) ينظر : أصول السّرخسيّ ١٦٥/١ ، وكشف الأسرار للنسفي ٢٠٨/١

فى ذلك الزمان ، أمَّا بعده فكلُّ بيان الوحيّ لايحْتملُ ، فأضحى المفسّر زمن الوحي محكمًا بعْد انقطاعِه ، لانقطاع النّسْخِ الذي هو الفارقُ بيْن المفسّر والْمحكم .

ومن المفسّر قول الله ـ سبْحانَه وبحمْدِه ـ :

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (النور: ٤)

دلّ البيانُ دلالة بينة قطعية لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصًا على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة ، فلا يتأتي تأويل هذه الكلمة (ثمانين) ولا تخصيصها ، فهوعدد لايتأتى فيه الزيادة والنقص .

تبيّن لك أنّ « المفسّر » تضيقُ فيه ساحةُ الاختلاف بيْن أهل العلْم ، فالمتكلّم بِه حماه منْ ذلك ، وأقامه معصومًا ممًّا يتعرّضُ له النّص ، وهذا حقق للمفسّر رتبة قطعيّة الدّلالة ، لأنه ليس من بعدِ تفسِير المتكلّم لمراده كلامٌ ، ومن تكلّم ، فلا يتكلّم إلا في تخطِئة المتكلم في الدلالة على معناه بهذا اللفظ ، وهذا لا يكون فِي بيان الوحي ، ومثلُ هذا تجده في بيان البشر ، وهو ما يعرفُ عند البلاغيين بالتعقيد المعنويّ الَّذى يسْلك فِيه المتكلّم إلى مراده مسْلكًا لا يبلغُ بِه طَلِبَته ، وأسْفار البلاغيين والنقاد وشراح الشعر وافرةٌ بنماذج مما أخطأ فيه المتكلمون السبيل إلى الدلالة على معانيهم .

* * *

المُجملُ :

يقابلُ المفسّر من مسْتوياتِ الخفاء «المجمل» الذي هو درجةٌ أعلى في الخفاءِ منَ المشْكل ، وإذا ما كان المشْكلُ «ما استتر معناه فى نفسِه لا لِعارضٍ ، فلا يُنال إلا بطلبٍ بدليل وتأمُّل ، فيكونُ للسامعُ أثرٌ فِي كشْفِ إشكالِه ، وإزالَةٍ

خفائِه بحسْن الطلبِ والتأمل ، فإن المجمل لا طاقة للسامعِ لكشْفه ، بل يبقَى الأمرُ متعلّقًا بالمتكلّم بالمجْملِ ، ومنْ ثَم كانَ المجملُ في مدلولِه الاصطِلاحِي «ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاءً لا يُدركُ إلاَّ بِبيَانِ الْمتَكلّمِ واسْتفسار السّامعِ منْهُ ، وتبْيينٍ مِنْ جِهَتِهِ ، فيُعرفُ بِهِ الْمرادُ»[1] .

يقول فخر الإسلام البزدوي الحنفي : «الْمُجْمَلُ ، مَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ اشْتِبَاهًا لا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الاسْتِفْسَارِ»[2] .

والمراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدهما على الباقي ، كما في المشترك في أصل الوضع إلا أن التوارد ههنا أعم منه في المشترك؛ لأنه في المشترك باعتبار الوضع فقط ، وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار إبهام المتكلم الكلام .

فخفاءُ الْمشْكل يزيله السامع باجتهاده في طلب ما يكشفِه ، والمجملِ يزيلُ خفاؤه المتكلم وحدَه ، فمناط المفارقة بيْنهما جهة الكشفِ في كلٍّ .

* * *

موارد الإجمال ثلاثة :

● **الأول** : غرابة اللفظ : فيترتب عليْه عدم فهم المعنى لغة قبل تفسيره .

«والغريبُ اسْمٌ لِمنْ فَارقَ وَطَنَهُ ودخلَ فِي جملةِ الناسِ ، فصارَ بِحيْثُ لايوقفُ عَلَى أثَرِهِ إلاَّ استفسارٍ عنْ وطَنِهِ مِمّن يَعْلَمُ بهِ»[3] .

---

(١) الإجمال مأخوذٌ من أجمل الحساب أيْ ردّهُ إِلَى الْجُمْلَةِ ، أوْ أجْمَلَ الأمرَ أبْهَمَهُ ، وأَجْمَلَ مِنَ الْجَمْلِ (بفتح الجيم وإسكان الميم) وهو الْخَلْطُ ، فسمى اللفظ مُجْمَلاً لاختلاط المراد بغيره . ينظر : أصول السرخسيّ ١/١٦٨، الإبهاج ٢/٢٢٤، تيسير التحرير ١/١٥٩

(٢) ينظر : كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٥٤

(٣) ينظر : أصول السرخسيّ ١/١٦٨

وجمعٌ منْ أهلِ الْعِلْمِ يعدُّون منَ الْمجملِ الذي بيّنه المتكلّم بِه كلمة «الهلوع» في قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ (المعارج:١٩-٢١) .

ولكن أيعني هذا أن العربَ لم تكن تعرف لهذه الكلمة معنى أم لأنّ لها معنى لم يرده القرآن الكريم ، وأراد معنى آخر مجملا فسره ، فيكون من الثاني وليس من هذا ؟ (١)

---

(١) ينظر : جمهرة أهلِ الْعلْم وعلى رأسهم الطبري في تفسيره علَى أن (أل) في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ لا يراد بها الاستغراق، فتشمل المؤمن والكافر ، بل هي للعهد، يراد بها الكافر ، فهو الذي يجزع عند مس الشر ، ويمنع عند مس الخير ، أما المؤمن فلا .
روى مسلم من كتاب «الزهد والرقائق» من صحيحه بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ صُهَيْبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «عَجَبًا لأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لأَحَدٍ إِلاَّ لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ».
ولذا قال الله ﷻ من بعد : ﴿ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴾ فكانت هذه الآيات منْ سورة المعارج تتلاحظ مع سورة العصر .
وبناء على تفسير «الإنسان» في آية سورة المعارج» تكون (إلاّ) للاستثناء المنقطع ، وليس المتصل، فالمصلون لا يدخلون في الكفار .
وذهب طائفة من أهل العلْم إلى أن (أل) في الإنسان للاسْتغراق بدلالة الاستثناء ، وأن هذا الوصف عامٌ لايقي منه إلا الالتزام بأمر الله ونهيه ، وهو الذي عليْه الزمخشري في الكشاف ، وسار عليه الطاهر في «التحرير» ولم يسْترضِ أن يكون ما بعده هو التفسير اللغوي لكلمة الهلوع ، وناقش ذلك .
ومُجمل مناقشتِه : أن ما جاءت بِه الآية معنى مركبٌ من معنى جملتين ، أفتكون الجملتان تفسيرًا لمفرد ، والمعنيان لا تلازم بيْنهما ؟ =

● **الثاني** : إبهام المتكلم مراده ، فلا يُفهم المراد وإن فهم المعنى الوضعي ، كالمصطلحات الشرعية من نحو الصلاة والزكاة . . .

ومنه الاستعارات المتوحشة ، ويقول السرخسيّ : « قد يأتيه من توحشٍ فِي معْنى الاسْتعارة ، وهو ما يعرفُ بانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم »[1]

● **والثالث** : توارد المعاني وضعًا وعدم تعيين المراد من بينها ولم يكن معه مرجح ، فانسد باب الترجيح .

من هذا الثالث قول الله ﷻ : **﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾** (الإسراء:٣٣)

قوله : **﴿ سُلْطَـٰنًا ﴾** مجملٌ يحتملُ وجوهًا ، ويحتاج العلم بالمراد إلى تبيين ، وقد اجتهد العلماء في ذلك ، فقالوا المعنى فقد جعلنا لوليّ المقتول ظلما سلطانا على قاتل وليه ، فإن شاء استقاد منه فقتله بوليه ، وإن شاء عفا عنه ، وإن شاء أخذ الدية ، وهذا ما نسب إلى ابن عباسٍ ، ومنهم من جعله في القود وحده ، وهذا قد نسب إلى « قتادة » وقد اسْتعلى الطبري مذهب ابن عباسٍ رضي الله عنه .

وهذا في ما وردت به السنة : روى البخاري في كتاب « العلم » و« كتاب الديّات » من صحيحه بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلاً مِنْ بَنِى

= ومن فسّر الهلعَ بالجزع أو شدته ، فقد فسّر باللازم ، فإن الجزع من لوازم الجزعِ ، وليس هو .

واسترضى أن الهلع هو « قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يُحزنها أو ما يسرها أو عند توقع ذلك والإشفاق منه ». يُنظر : التحرير والتنوير ـ تفسير سورة المعارج

(١) ينظر : أصول السرَخسيّ ١٦٨/١ وانظر معه التلويح للسعد ، ص٢٧٠ ـ ط . المكتبة العصرية ، بيروت



لَيْثٍ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ بِقَتِيلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ ، فَأُخْبِرَ بِذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ فَرَكِبَ رَاحِلَتَهُ ، فَخَطَبَ فَقَالَ : « إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْقَتْلَ - أَوِ الْفِيلَ شَكَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - وَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالْمُؤْمِنِينَ ، أَلاَ وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي ، وَلاَ تَحِلُّ لأَحَدٍ بَعْدِي أَلاَ وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ، أَلاَ وَإِنَّهَا سَاعَتِي هَذِهِ حَرَامٌ ، لاَ يُخْتَلَى شَوْكُهَا ، وَلاَ يُعْضَدُ شَجَرُهَا ، وَلاَ تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إِلاَّ لِمُنْشِدٍ ، فَمَنْ قُتِلَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا أَنْ يُعْقَلَ ، وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ الْقَتِيلِ » . فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ « اكْتُبُوا لأَبِي فُلاَنٍ » . فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِلاَّ الإِذْخِرَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « إِلاَّ الإِذْخِرَ ، إِلاَّ الإِذْخِرَ ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقَالُ يُقَادُ بِالْقَافِ ، فَقِيلَ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَيُّ شَيْءٍ كَتَبَ لَهُ قَالَ : كَتَبَ لَهُ هَذِهِ الْخُطْبَةَ ».

فالمُجمل تتزاحم وتتوارد المعاني عليه بلا رجحان في العبارة ، فيشتبه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة ، ولا عن طريق التأمل البليغ ، كما في « المشكل » ، بل عن طريق الاستفسار ، وبيان من يتكلم به .

فإذا ما أمكن إزالة الخفاء بغير استفسار وبيان من يتكلم ، كان من قبيل « المشكل »، وعلى ذلك ، فالمشترك الذي تجلو القرائن والمساقات اللفظية والحالية المراد منه ، كما مضى إنما هو من قبيل « المشكل » أما إنْ بقي « المشترك » محتملا لمعانيه احتمالا لا تزيله القرائن والمساقات ، ولكن يزيله الاستفسار وبيان المتكلم كان ذلك من قبيل « المجمل »، فالمشكل دون « المجمل » خفاء ، وإن كان الإشكال قد يعنف ، فيدفع إلى تخوم الإجمال ، كما أن الإجمال قد يضعف ، فيؤدّى إلى وادي الإشكال .



ومـن المجمـل مـا رواه الشيخـان فـي كتـاب «الإيمـان» بسنديهمـا عـن ابـن عمر رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّى دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». (النص لمسلم)

قَوله : «بحقها» من «المجمل» مجهول الجنس والقدر ، فيفتقر إلى البيان ، وقد بينته السنة : روى مسلم في كتابِ : «الْقَسَامة» بسنَدِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوق عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِ وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ » .

ومن الْمجمل : قولُ الله سبحانه وتعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ (المائدة:١)

فإنه قد صار مجملا بما دخله من الاستثناء .

وقد بينه الله سبحانه وتعالى بقوله من بعدها : ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (المائدة:٣)

ومنَ المجملِ قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن



لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢)

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ (النساء: ١٧٦)

كلمة «الكلالة» من الكلمات المجملة [١] التي لا يفسر معناها بطلبه والتأمل فيه وفي قرائنه ومساقاته وليس إليه إلا سبيل الاستفسار .

---

(١) الكَلالة : مشتقٌ من الإكليلِ ، وهو ما يحيطُ بالرأسِ منْ جَوانِبِهِ ، كأنّه أريد به فِي الشّريعَةِ منْ يرثُ منْ غَيْرِ الأصولِ والفرُوعِ ، فهي تتكللُ العصبة أي تحيطُ بالميث من الطّرفينِ ، والكلالة الرجل الذي لا ولد له ولا والد .
وقال الليث : الكَلُّ الرجل الذي لا ولد له ولا والد .
وقيل : ما لم يكن من النسبِ لَحاً فهو كَلالةٌ .
وقيل : الكَلالةُ من تَكَلَّل نسبُه بنسبك كابن العم ومن أشبهه .
وقيل : هم الإِخْوة للأُمّ وهو المستعمل .
وقال اللحياني : الكَلالة منِ العصَبة من ورث معه الإخوة من الأم ، والعرب تقول : لم يَرِثه كَلالةً أي لم يرثه عن عُرُض بل عن قرُب واستحقاق
قال الفرزدق :
ورِثْتم قَناةَ المُلْـك ، غـيرَ كَلالـةٍ ... عن ابْنَيْ مَنافٍ : عبدِ شمسٍ وهاشـم

روى مسلم في كتاب «الفرائض» بسنده عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَذَكَرَ نَبِىَّ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ قَالَ : إِنِّى لاَ أَدَعُ بَعْدِى شَيْئًا أَهَمَّ عِنْدِى مِنَ الْكَلاَلَةِ ، مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِى شَىْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِى الْكَلاَلَةِ ، وَمَا أَغْلَظَ لِى فِى شَىْءٍ مَا أَغْلَظَ لِى فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِى صَدْرِى وَقَالَ : «يَا عُمَرُ أَلاَ تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِى فِى آخِرِ سُورَةِ النِّسَاءِ» . وَإِنِّى إِنْ أَعِشْ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِى بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ .

قوله ﷺ : «تكفيك آية الصيف» إرشاد إلى طريق إبانة المجمل في موضع من القرآن الكريمِ بما يفسره في موضع آخر منه ، وأن في تفسيره ما يكفيه ، فلا يسأل أحدًا ، وعمر رضي الله عنه يقول : «ما أغلظَ لي في شيءٍ ما أغلظ لي فيه» وفي هذا إشارة إلى أن من كان في شأن عمرٍ ، فعليْه أن يجتهد في تفسير النصوصِ ببعضها ، وأنْ يُدرك أن الله سبحانه وتعالى لا يدعِ المجمل في كتابِه بغير تبيين ، وأنه ﷺ إن ترك تبيين مجملٍ ، فلعلْمه أنّه مفسّر في القرآن الكريم في موضعٍ آخر ، وفي هذا تعليمٌ للأمة أن تسْعى إلى العلْم ، وأن تقرن النصوص ببعضها ، فبيان الوحي قرآنا وسنة يفسر بعضُه بعضًا ، فليس فيه مجملٌ لا تجد له في بيان الوحي تفسيره .

وقد وجه بعضُ العلماء إغلاظ النبى ﷺ له في هذا بأنَّ ذلك تخوفا من اتكال عمر واتكال غيره ما نص عليه صريحا ، وتركهم الاستنباط من النصوص» [1]

* * *

---

(١) ينظر : شرح النووي صحيح مسلم ٦٠/٧ (على هامش إرشاد الساري للقسطلي)

فالمجمل حين يفسّره المبين ليس بلازم أن يُوصد الباب من بعده لأولى الألباب ، بل إن باب التدبر ما يزال مفتوحا غير أنّه لن ينتهي بِوالِجِيهِ إلى ما يتخاصم مع ما كشفه المشرع المبين ، وهذا ما رأيناه في موقف عمر ابن الخطاب ﷺ من الكلالة حين أحاله المعصومُ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِهِ وسلّمَ ـ إلى آخر آيات سورة النساء ، فعزم عمر أن يفرغ لتدبرها فيجليها لكل مسلم قرأ القرآن أو لم يقرأ .

فالاقتدار على التدبر البياني إذا ما كان أثرُه بالغا في بيان « المشكل » ، فإنه لن توصد الأبواب دونه في المجمل ، ولكنه لن يلج إلا من بعد أن يفتح باب البيان المشرع المبين نفسهِ ، وهذا هو فارق ما بين المشكل والمجمل .

وإذا ما كان المجمل في القرآن الكريم قد يأتي فيفسره النبيُّ ﷺ ، وذلك ما أشار إليه الإمام الشافعي بقوله : « ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه »[1] فإن ثَمَّ آيات وأحاديث جاء بيان « المجمل » فيها قرين « المجمل » ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ (المعارج:١٩-٢١)

وقوله جَلَّ جَلالُهُ : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ (الفاتحة:٦،٧)

ومن ذلك ما رواه الترمذي في كتاب « البرّ والصلة » بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مِنَ الْكَبَائِرِ أَنْ يَشْتُمَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ » . قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ : « نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَشْتُمُ أَبَاهُ وَيَشْتُمُ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ » . قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ .

---

(١) ينظر : الرسالة : فقرة رقم : ٥٧

وكذلك ما رواه أحمد في مسنده بسندِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : «الْبَخِيلُ مَنْ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ ثُمَّ لَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ» . قَالَ أَبُو سَعِيدٍ : «فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ» ﷺ كَثِيراً .

فالرسول ﷺ أحدث دلالة جديدة لحقيقة البخيل لن يستطاع الكشف عنها إلا عن طريقه هو ، فكانت أشبه بالمصطلحات الشرعية التى جاء بها الإسلام .

وكذلك ما فعله فى دلالة «المفلس» فيما رواه مسلم في كتاب البر والصلة من صحيحه بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ ؟»

قَالُوا : الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لاَ دِرْهَمَ لَهُ وَلاَ مَتَاعَ . فَقَالَ : «إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِى يَأْتِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلاَةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَأْتِى قَدْ شَتَمَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا وَأَكَلَ مَالَ هَذَا وَسَفَكَ دَمَ هَذَا وَضَرَبَ هَذَا فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِى النَّارِ»

وكذلك تفسير معنى السارق من صلاته فيما رواه أحمد فِي مسْندِهِ بسَندِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :«أَسْوَأُ النَّاسِ سَرِقَةً الَّذِى يَسْرِقُ مِنْ صَلاَتِهِ » .

قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَسْرِقُ مِنْ صَلاَتِهِ ؟ قَالَ : «لاَ يُتِمُّ رُكُوعَهَا وَلاَ سُجُودَهَا» . أَوْ قَالَ : «لاَ يُقِيمُ صُلْبَهُ فِى الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ»

فكلُّ ذلك من قبيل المجمل ، فهوباب وسِيع ، ومبحث رحيب خصيب عند الأصوليين .

وجعلوا من المجملِ المصطلحات الشرعية التى نقلها الشارع من معناها



اللغوى إلى معناها الشرعى ، كالصلاة والزكاة ... إلخ . فهذه مجملات لا يستطيع السامع أن يهتدى إلى معناها المرادِ بالطلب والتأملِ ، والتفكير فى القرائن والمساقات ، بلْ سبيل كشفها الاستفسار من قائلها وتبينه لما أراد منها ، أو يفتح باب فهمها .

ومن أهل العلْم منْ نازع في عدّ المصْطلحات الشرعية من المجمل ، لأنّ النبيّ ﷺ إنما جاء لبيان المعاني الشرعية للألفاظ ، وليس المعْاني اللغوية .

والذي يبدو أن من الألفاظ ما جاء في بيان الوحي مرادًا بِه مدلوله الشرعي في سياقٍ ، وجاء فِي سياقٍ مرادًا بِه مدلوله اللغوي .

منْ هذا ماروه مسلم في كتاب « النكاح » بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا دُعِىَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ » .

فليس ظاهرًا أنَّ المعنى فليصل الصلاة الشرعية ، بل المعنى أن يدعو لصاحب الدعوة ، وذلك هو المعنى اللغوي للصلاة .

وعند التدبر نجد غير قليلٍ ممًّا أدخله بعض الأصوليين باب المجمل هو فى حقيقته ليس بمجملٍ الآن ؛ لأنّـه قد فسّره الشّرعُ ، ولا اعتداد بالنظر - الآن - إلى ما كان عليْه قبل تفسِيره ، فلسنا بصدد دراسةٍ تاريخية لدلالة الألفاظ بل الغاية إلى فقه هذه الدلالات .

والذي أذهبُ إليْهِ أن ما يتعلَّق به تكليف فعليّ أدائِيٌّ من نصوص الشريعة ، لم ينتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلاَّ بيّنَهُ وَفتَحَ بَابهُ ؛ لأن التكليف الأدائي بالمجمل إيقاع فى المشقة والله ﷻ يقول : ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ** ﴾ (البقرة:١٨٥)

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (النساء: ٢٦)

أمَّا ما لا يتعلّق به تكليفٌ أدائِيٌّ ، كأن يكون من قبيل التكليف الاعتقاديّ ، فذلك واقع وغير قليل فى القرآن الكريم ؛ لأن الغاية منه لا تتحقق إلا ببقائه مجملا ابتلاءً للقلوب :

﴿ وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ (آل عمران: ١٥٤)

وهذا المجملُ الاعْتِقَادِيُّ الْباقِي عَلى حَالِه بَعْدَ انْقِطاعِ الْوحيِ هو عَلَى مشارفِ «الْمتشابِه» ، بلْ هوَ عنْد التّسْليم أوْلى بإدْخالِهِ فِي «المتشابِه» الذِي لايَعْلَمُ تأوِيلَهُ إلاّ الله سبحانه وتعالى ولا سبِيل لنا إلى الاسْتفْسارِ عَنْهُ لِكَشْفِهِ .

* * *

الفصل الرابع

المحكمُ والمتشابه

إذا ما كان «المفسّر» قد حماه المتكلّمُ بِه من عادية التأويل والتخصِيص ؛ فنصّ علَى مُرادِه ممَّا تكلّم بِه ، فلمْ يدعْ للسامعِ ما يمكنُه أن يزعُم أنـّه المعْنى المراد مخالِفًا بِه غيْرَه ، وكان المفسر هو أعلى الدرجات ظهُوراً ، فليس من فوقِه من هذا الوجه شيءٌ ، فإنّ المحكم لايزيد ظهوراً على المفسر بل يزيد عليه قوة بامتناعِه من النسخ .

والمحكم في اصطلاح الأصوليين مدلُولُه أخصّ من مدلوله في القرآن الكريم .

الأصُوليون على أن المحكم : ما عصم المرادُ به عن احتمال التبديل والنسخ .

أو «ما دلَّ على معنًى مقصودٍ بالسوق دلالة قطعية لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا» (١)

هو لا يحتمل أيًّا ممَّا احتمله الظاهر والنصُّ والمفسر ، وزاد على ذلك أمرًا منحه قوة هو امتنع نسخه ، وتبديله .

أمَّا مدلول «المحكم» في كتاب الله جَلَّ ثَناؤُه ، فأعمّ من ذلك :

---

(١) ينظر في هذا : المغني في أصول الفقه للخبازي ، ص١٢٦ ، والتلويح ١/٢٦٦- المكتبة العصرية ، بيروت ، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه ، ص ٣٥٥ ، وكشف الأسرار على المنار للنسفي ١/٢٠٩ ،ومعه نور الأنوار لملاجيون : الموضع نفسه .

جاء في كتاب الله ـ تعالى ـ وصف آياتِ القرآن الكريم كلها بالإحكام ، وجاء في موضع آخر وصفُ بعضها بالإحكام وبعضها بالمتشابه :

في سورة « هود » يقول الله ﷻ : ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١)

وفي سورة آل عمران قال ﷻ : ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾

(آل عمران: ٧)

فدلّ هذا على أنّ معنى المحكم في آية سورة « آل عمران » ليس هو معناه في آية سورة « هود » .

آية سورة « هود » الإحكامُ ، والتفصيلُ له وجوه منْها :

أحكم الله ﷻ آياته من الدَّخل والخلل والباطل ، ثم فصَّلها بالأمر والنهي ، وذلك أنّ إحكام الشيْء إصلاحه وإتقانه ، وإحكام آيات القرآن الكريمِ حفظها من خللٍ أو باطل يقدر ذو زيغٍ أن يطعنَ فيها من قبله ، فالبناء المحكم ما أُمِنَ انْتِقَاضُهُ ، وكأنّ قولَه : ﴿ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾ يلحظُ قولَه ﷻ في سورةِ البقرة ﴿ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾ .

وأمَّا تفصيل آياته ، فتمييز بعضها من بعض بالبيان عمَّا فيها من حلال وحرام وأمر ونهي ، فكأن قَوْلَه : ﴿ ثُمَّ فُصِّلَتۡ ﴾ يلحظ قوله في سُورةِ البقرة ﴿ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ و« ثُم» ليستْ للتراخِي الزمني ، بلْ لبيان أن التفصيلَ فيه هدًى للناسِ ليعرِفُوا مرادَ ربّهمْ منْه ﷻ .



فالإحكام في سورة «هُود» لا يقابله «المتشابه» ، فجميع آيات القرآن الكريم محكمة بهذا المعنى ، وإنّما يُقابلُه فِي الآية التفصيل .

والتفصِيل ليْسَ هو التفسير عند الأصوليين : التفسير عندهمْ يقابِلُ المجمل الذي معناه كما مضى .

وهُو ليس إجمالا عن طريق جمع المعاني في كليات ، كالإجمال الذي في سورة الفاتحة الذي يعبّر عنْه البلاغيون بإيجاز القصر ، والذي سمتْه الحكمة النبوية «جوامع الْكلم» .

إيجاز القصر وجوامع الْكلم إجمال يقابله التفصيل .

وعلى هذا يكون الإحكام الذي ذكر في صدر سورة «هود» له وجهان من المعْنى :

الأول : الإتقان (من لدن حكيم) .

والآخر : الإيجاز (من لدن خبير) .

والذي أذهبُ إليْه أنّ الإحكام والتفصيل الواردين في آيةِ سُورَةِ «هُود» ليْسا متقابلين تقابل «الظاهر» والخفي «وتقابلَ «النّصِ» و«الْمشكل» . . . بل هما أمران يتواردان في آنٍ على محلٍّ واحدٍ ، فالتفصِيل يرافِقُ الإحكام بمعنى «الإتقان» والتّجويد» فهو من جانبٍ متقن لا يدخُله دخلٌ ، وهو من وجه مفصّل ، فليس تفصِيله دون إحكامِه بل هو رفيقُهُ وخَدِينُه الذي لا يفارِقه .

أمّا الإحكام في آية سورة «آل عمران» فيقابله «المتشابه» وهو هنا يحتملُ وجوهًا من المعنى ، وكلٌّ لا يعاند الآخر بلْ يؤازره ، وهذا دالٌّ على أنّ تعدُّدَ وجوه المعنى المتآزرة لا تناقِضُ الإحكامَ ، وأن الإحكامَ ليْسَ من شروطِه توحُّد المعنى وتعيُّنُه ، بحَيثُ لا يكونُ معهُ ما يوافِقُه ويؤازرُه ، فواحِدِيَّةُ الوجهِ المعنوي ليْسَ من شرائط الإحكام .

من وجوه معنى الإحكام في آية سُورَة «آلِ عِمْران» إنهنّ اللواتـي قد أحكمن بـالبـيان والتفصيـل ، وأثبتت حججهن وأدلتهن علـى ما جعلن أدلة علـيه من حلال وحرام ، ووعد ووعيد ، وثواب وعقاب ، وأمر وزجر ، وخبر ومثل ، وعظة وعبر ، وما أشبه ذلك .

وهذا لا يرتبط ارتباطًا مباشِرًا بالوضُوح بل بالقُوة ، فقد لا يكون الْمحكمُ بالغَ الوضوح ، ولكنّه لابدّ أن يكون بالغَ القُوة في الدلالَةِ على المعنى ، بحيثُ يأمن الانتقاض ، فقطعيّة الدّلالة شيءٌ ، وكمالُ الوضُوح شيءٌ آخر ، فقد يكون اللفظ أوالتركيب واضح الدلالة ، وهو يحتمل نسْخًا أو تأويلا أو تخصِيصًا ، ووضوحُه في تبادر معناه إلى القلبِ ، ولكن مراعاة السِياقِ والقرائن قد تهدي إلى معنًـى آخر ، فأعلى مراتب الوضُوح هو الْمفسّر ، وليس المحكم ، فالجهتان مختلفتان

* * *

قلت : الإحكام الذي في آية سُورة «هود» وسُورة «آل عمران» لَيْس هو الإحكام بمعناه الاصطلاحي عند الأصوليين الذي هو « ما دلَّ على معنًى مقصودٍ بالسوق دلالة قطعية لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا» .[1]

يزيد على المفسّر عندهم بامتناع نسخِه زمنَ الْوحيِ .

وعدم احتمال المحكم «النسخ» فضلاً عن «التأويل» و«التخصيص» إنّما هو بالنظر إلى ذاته ، لا بالنظر إلى ما يعرضُ له ، فيمنعُه التأويل أو التخصيص أو النسـخ ، فذلك يعرض للمفسر ، فيمنعُه النَّسخ ، فيستحيل محكما ، كما هو الشَّأن الآن فى جميع أحكام الوحيِ التشريعية بعد انقطاعِهِ ، أما قبل انتقال الرسول ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحبْه وسلّمَ ـ إلى الرفيقِ الأعلَى ، فإنّ

(١) ينظر : التلويح ١/٢٦٦- المكتبة العصرية ، بيروت .



الأحكام التشريعية كانت عُرضة للنسخ فكانت من قبيل المفسر ، بيْد أنّ هذا المفسّر في زمنِ الوحي أضْحى منْ بعده محكمًا ، وذلك بعاملٍ خارجيّ هو انقطاعُ الوحْي ، وحينئذٍ يُسمّى هذا المفسّر الذي اسْتحالَ محكمًا بانقطاعِ الوحي «المُحكمُ» لغيْرِه» وكلام الأصوليين في المحكمُ لذاتِه ، وهو الذي كان محكمًا زمنَ الوحي ، ففيه ما يدلُّ على إحكامِه ، فالمعنى بنفْسِه لا يحتملُ نسْخه لأنه من الكلياتِ التي جاءت بها الرسالات الإلهية ، والتي لا تقوم عبادة بدونها من نحو الأمر بالتقوى ، والكونِ مع الصادقين وقولِه : ﴿ **وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا** ﴾ (النساء:٣٦)

فهذه أحكام لا يتأتى نسْخُ معانيها لأنها لا تكون رسالة نبوية بغير الأمر بها .

فالأصوليون يُعنونَ بالمحكم لذاته وهو ما كان الكلام في نفْسِهِ ممَّا لايحتملُ التأويل ولا النسْخ ، أو لِحقَهُ قَوْلٌ أو فعلٌ قاطِعٌ لاحتمالِ التأويلِ أو اقترنَ بِه مَا يَمْنَعُ التّخصِيصَ أو يُفيد الدّوام والتأبيد

* * *

لاينحصر إذَنْ مدلول المحكم في الآية فيما اصطلح عليْه الأصوليون ، فالمحكم عندهم يقابل سبعة مستويات من الدلالة اللفظية :

يقابلُ الظَّاهر ، والنص ، والمفسر ، والخفي ، والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه ، فلا تلتقي هذه مع المحكم لاشتمالها على مالايكون فيه اصطلاحا التأويل والتخصيص ، والنسخ ، والخفاء لعارضٍ يزال بعمل من السامع أو لأمر ذاتي يزال بعمل من المتكلم ،أو لا يزال ألبتة ، فلا يطلبُ كيفية لا معنى .

والمحكم في آية سُورة «آل عمران» ما كان ممَّا يمكن علم معناه وكيفيته بتأويلٍ صحيحٍ، والمتشابه، ما يُعلمُ معناه بتأويلٍ صحيحٍ، ولا يُعلم كيفه بأي تأويلٍ، فهو مما اسْتأثر الله ـ سبحانَه وبحمْدِه ـ العِلْم بكيفيته لا بمعناه. فقوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٧) من العام المخصّص، أي: وما يعْلم تأويل كيفيّته إلا الله ﷻ، ويكون الوقف على اسْم الجلالة هنا لازمًا، والوصلُ ممنوعٌ، ويكون قولُه: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ﴾ (آل عمران:٧) معناه يقولون: آمنا بِه معنى وكيفًا كلٌ معناه وكيفه منْ عند ربنا، وما يتذكر معناه، وما يتذكر تفويضَ كيْفِه إلى الله ـ عَزَّ وعلا ـ إلا أُولو الألباب.

ولهذا جاء بعده الدعاء: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران:٨) فهم قد هداهم إلى العلْم بالمعنى وإلى تفويض الْعِلْمِ بكيفيته إليْهِ ﷻ.

* * *

مِنَ المُحكم لاقتران ما يمنعه من النسْخ قولُ الله ﷻ: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة:٣٦)

إذا نظرت في قوله: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ رأيت أنه خبرٌ لا حكمٌ، وهو مفسّرٌ؛ لأنّه دلّ على معنًى سيقَ إليه النظمُ سوقًا أصليًّا، وهو لا يَحتملُ التأويل، ولا التّخصِيص».

وقوله: ﴿ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾ هذا حكم شرعيٌّ مجملٌ يفسّر بغيْرِه من قرينة خارجية، وهي السّنة النّبويّة:



روى البخاري في كتاب «بدء الخلق» من صحيحه عَنِ ابْنِ أَبِى بَكْرَةَ عَنْ أَبِى بَكْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِىِّ ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ قَالَ : «الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ، ثَلاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ ، وَرَجَبُ مُضَرَ الَّذِى بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ».

قوله تعالى : ﴿ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾ منْ قبيلِ الْمفسّر الذي كانَ يحْتمل النّسْخ زمنَ النبوة ، وهو الآن محكم لارتفاعِ احتمالِه النّسْخَ .

وقوله : ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ يحتمل التخصيص لأنّه عامٌّ ، فلمَّا قال ﴿ كَآفَّةً ﴾ ارتفع احتمالُ التخصيص فصار مفسَّرا ، وبانقطاع الوحى صار محكما ولم يُعَدّ من المحكم بهذا الوجه ؛ لأنهم بصدد اعتبار منع النسخ فى زمن الوحى.

ذلك ما يدركُه عاجلُ النظر ، ولعلّ اتساع النظر في بيان الآية وتغوُّره فيه يمنح شيئًا من عطاءِ المعاني التّثْقِيفية التي تُهيِّئ النفس لتلقي المعانِي التّكليفيّة بالرضا والبشر : جاءت هذه الآية الكريمة في سياق سورة التّوبَة ، وهي السورة النَّازلة بشأن مَن أعرضَ عن النِّفارِ إلى الجهادِ في سبيلِ الله سبحانه وتعالى ، فتاب الله عز وجل على من تاب .

تبدأ الآية بيانها بهذه الجملة الإسمية المؤكدة : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ وهذا التوكيد لا يقتضِيه حال المخاطبِ بالبيان إنكارًا بل يقتضيه قيمة المعنى ، وإرادة تمكينه في النفسِ وتقريره وتغازره ، وانبساطه فيها ، فيملؤها ، فلا يدعُ لما يضعفه فيها موضعًا لأهميته ، وصرفًا عن العبثِ بهذا التّوقِيتِ ، ففي العبثِ بِه عبثٌ بأمن العباد والبلاد ، ومقتلة للسّلام الاجتماعي الذى به تُسْتعمرُ الأرضُ ، وتنشرح



قلوبُ الناسِ للسّعْيِ فيها ، وقد صيغت على نحو يقرر المعنى في النفسِ ويملؤها به .

قوله : ﴿ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ أي في حكمِه ، في هذا وعيدٌ لِمنْ رغِبَ فِي أن يَجْعلَها علَى غيْرِ مَا حكَم بِه اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فيكون منازِعًا فِيما اختصّ الله جَلَّ جَلَالُهُ بِه .

وجاء قوله : ﴿ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ أي : تقديرِه مقـرّرًا هذا الـمعـنـى فـي النفسِ ، فـلا تكون نفسٌ سويّة راغبةً عما هو في كتابِ الله يوْم خلقَ السّمواتِ والأرض ، فصلاحهما إنما بما قرره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من هذا التوقيت ، ومخالفته فيه إفساد لصلاحهما ، وقد نهينا عن الإفسادِ فِي الأرض : ﴿ وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾

(الأعراف:٥٦)

ويؤكد الله عَزَّ وَجَلَّ ذلك بقوله : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ فهذا بالغٌ في صرف النفسِ عن العبثِ بهذا التقويم .

تكثيف المؤكدات لهذه الحقيقة فيه تصويرٌ لعظيم أهمية الحفاظِ على هذا التوقيت ، وأهميته لصلاح الكونِ .

ومنَ البيّن أن الآية إنما تتحدثُ عن التوقيت القمري الذي تعرفه العرب ، والذي كان الناس قبلَ زمن النبوة به عالمون ، وهذا يقتضِي أن تلتزم الأمة الإسلامية ، وأن تجري أحوالها وأعمالها عليْه لا على التوقيت الشّمسِيّ مجاراة لغيْرنا ، فحقٌ أن يجري غيْرنا على التوقيت القمري ، لأنه التوقيتُ الذي جعل الله ـ جَلَّ ثَناؤُه ـ به صلاح الكونِ .

ويفرّع علي ذلك بالفاء قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ فهو نهْيٌ صَرِيحٌ عنْ ظلْمِ النّفسِ ، وكل عصيان وإن دقّ أو قلَّ هو منْ قبيل ظلْمِ النّفسِ ، فهو باقترافه المعصِية إنما يُقيم نفَسَه مقام التهلكة أو المضرة أو الحرمان من



الرّحمة والعطيّة ، وليْس أحمق ممّن يوقعُ الأذى بنفْسِهِ ، فهو على إيقاعِه بغيْرِه أقدر وأحرصُ ، وإن كانَ أقرب النّاسِ إليه ، وفي هذا تنفيرٌ بالغٌ من صحبة أهلِ الْعصيانِ .

وقولُه : ﴿ فِيهِنَّ ﴾ ليسَ للتخصيصِ بحيثُ يكون النهي عن ظلْمِ النّفْسِ خاصًا بتلك الأشهر ، فهو قيد لا يفيد التخصيص ، بل هو تصوير لعظيم إيقاعِ الظلمِ في هذه الأشهر ، فهي محل اعتناء بالغٍ بالعبادة فيهن ، فحقهن أن يكن محل الطاعة البالغة أكثر من غيرِهنّ لفضلهن ، وفضل مثوبة الطاعة فيهن ، فمن الحمقِ أن يسْتبدلَ بالطاعة فيهن عصيانا .

والتقييد بالمفعول : ﴿ أَنفُسَكُمْ ﴾ أيضًا ليس للتخصيصِ بحيْثُ يجوزُ له أن يظلِمَ فيهن غيْرَه ، فهذا لا يقُوله عاقِلٌ ؛ لأنّ ظلْمِ الغيْر أشّد عقوبةً منْ ظلْمِ النفسِ ، فالنهى عن الأدنى يلزمه النهيُ عن الأعلَى بطريق الأولَى ، فهو على منهاجِ قوله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣) فليسَ نهيًا عن قولِ ﴿ أُفٍّ ﴾ وإباحة ما فوقَ ذلك من أذى ، لا يقولُه عاقلٌ ، فالتقييد بالصفة هنا لايفيد التخصِيص بلْ يفيد توكيد الْحكمِ في المسْكوتِ عنْهُ ، وهذا من سنّة البيانِ القُرْآنيّ أن يكون المنطوقُ مؤكدًا دلالة المسكوتِ عنْه لأنّه أجلّ وأهمّ ، فليستِ البلاغة دائمًا أن تنطق ، بل قد تكون أجود بلاغة وأجلّ فصاحة حين تصمتْ ، فإنَّ من السكوتِ بيانًا وإبداعًا .

ويأتي قوله ﷻ : ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ معطوفًا على قوله : ﴿ فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ فيكون الأمرُ بقتالِ المشركين مفرعًا أيضًا على ما سبق من إخبارٍ بهذا التّوقيت ، وهنالك علاقة بيّنة بين التوقيت الذي أخبر الله ﷻ به ، والأمرً بقتال المشْركين كافة من جهة ، وعلاقة هذا الأمربالنّهي عن ظلم النّفسِ ، وكأن في قتالِ المشركينَ كافّة كفٌّ عن

ظلْمِ النّفْسِ ، فمن تركَ قتالَ الْمشركينَ كافّة لغير عذرٍ شرعيّ ، فقد ظلَمَ نفْسَه وقومَه وأمّته .

والإخبار بالأربعة الحرم ، وتحديدها هو الدين القيم قد يفْهَمُ منه أنّ المشْركين لا يُقاتلونَ في هذه الأشهر كان حسنًا الأمر بقتالهم كافة في هذه الأشهر ، وذلك إذا ما كانَ منْهمْ عدوانٌ أو خيف من شرورهم ، ولذا تفهم هذه الجملة في صحبة آيات أخر منها قولُه ﷻ : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة:٥)

وقوله تعالى : ﴿ ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ (البقرة:١٩٤).

وقوله جلّ ثناؤُه : ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ﴾ (التوبة:٧)

فالأمر بقتال المشركين كافة في هذا السياق كأنـّه احتراسٌ من مظنّة المنع من قتالِ المُشْركين في الأشهر الحرم إذا اعتدوا أو خيفَ من شرّهم ، لأنـّه إن منع المَسلمون من ذلك والحال كذَلك ، فإنَّ ضررًا بالغًا يقَعُ بِهم وبالدّعوة .

وفِي البيان بقوله : ﴿ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ إيذانٌ بعدم التفريق بين أيٍّ من المشركين النَّازعين إلى الاعتداء ، أوالعاملين عليه ، فلم يبق لنفس مجالٌ للتأويل والاستثناء استبقاءً لعرض من أعراض الدنيا . فكان قوله : ﴿ كَآفَّةً ﴾ موحيًا بهذا المعنى ، فكأنَّ فيه معنى كف النفس عن تلمس التأويل والاستثناء ، وفى هذا تأكيد للعموم البادِي فى قَوْلِهِ : ﴿ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ فكلُّ من تلبس بهذا الوصف وبدا منه اعتداء أوتأكد إعداده له فى الأشهرِ الحُرم ، فإنّه يجب على المسلمين قتاله ، دون تأويلٍ أوتخصيصٍ .[1]

---

(١) صور الاعتداء أو الإعداد له تأخذ فى كل عصرٍ وبيئة مستوى يتلاءم معه ، فثَمَّ اعتداء عسكرى سافر ، واعتداء اقتصاديّ ، أو معلوماتيّ ، أو ثقافيّ ، أو فنّيٌّ ، أو عِلْميّ ، =



وكذلك العموم المؤكد بكافة لا ينحصر فى عموم ذوات ، بل يتناول عموم أحوال .

ويأتى التشبيه فى قوله : ﴿ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ ممزوجا بالتعليل ، فكأنه يقول : لأنهم يقاتلونكم كافة ، وليس أشد إثارة لحمية المسلم من أن يطلب منه أن لا يكون استنصاره لحقه أقلَّ من استنصار المشرك لباطله ، فهم

=أو أخلاقى ، أو صحى ... ، فليس بلازمٍ شن حرب عسكرية ، فقد تكون صفقةٌ غذائية واحدة أشدَّ فتكا بالمسلمين من حرب مستعرة طيلة شهر ... فالمأمور به فى « قاتلوا » لا يتحدد بصورة وكيفية لا بدءًا ولاردا .

إن سبل القتال في سبيلِ الله وأدواتِه في زماننا عديدة ، فقد يقاتلُ المرءُ بسيفه ، أو قلمه ، أو لسانِه ، أو بإتقانِه فنون البرْمجةِ الحاسُوبية ، أو إتقانِه حماية البرامج الحاسوبية وحماية وسائل الإعلام الفضائية من الاختراقِ ، وقد يقاتل إن عجز عن كل ذلك بأن يكون أهلاً لأن يقسم على الله ، وهو على فراشِ مرضِه فيبره الله ... فالمسْلِم بِملْكِه أن يُجاهد في سبيلِ الله ـ عَزَّ وعلا ـ وهو في عقرِ داره ، فلم يبقَ لمسلمٍ أيًّا كان حاله الصحيّ ، أو الاجتماعي ، أو الثقافيّ ، أو الاقتصادي ، عذرٌ عن عدم الجهاد في سبيلِ الله ـ سبْحانَه وبحمْدِه ـ .

إن حسْن الخلق مع العبادِ أداةٌ من أدوات الجهاد والنصر ؛ فالله قد تكفّل بالنصر لأمة تخلَّقت بكتابه وسنة نبيّه ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ .

إن العصاة والفسقة والعلمانيين والليبراليون والنخب المثقفة والمتاجرون بأجساد النساء بدعوى الإبداعِ الفني ، وأعداء منهاجية الإسلام في حل المشاكل والكوارث هم من أشد أدواء الأمة فتكا في عزتها ومنعتها ، وهم من أعظم أسباب انكسارها ومذلتها، وفرارها من رياضِ الرضوان الإلهي ، وهم منْ أقوى أدوات الارتماء في أحضان الشيطانِ بل تحت أقدامه .

وعلى كل ولي أمرِ مسْلمٍ أن يطهر الأمة منْ أمثالهم إمَّا بحسن تربيتهم وتأديبهم بالحسنى وتعليمهم بالحكمةٍ كتابَ اللهِ ـ سُبْحَانَه وَبِحَمْدِهِ ـ ، وسنة نبيه ـ صلّى الله عليْه وعلَى آلِهِ وصَحبِه وسلّم ـ ، وإمَّا بأي سبيل آخر لا يكون سواه مطهّرًا .

يقاتلونكم كافة دون أن يفرقوا بين مسلمٍ هنا ومسلمٍ هناك ، ودون أن يفرقوا بين مسلم اليوم ومسلم الأمس .

إنهم لا يؤولون ولا يستثنون ، فما بالكم تأولون وتسْتثنون ، وتبحثُون عن مخارجَ تفرون منها ؟ كونوا مثلهم عزمًا على قتال أو قتل معانديهم ، إنَّهم يقُولون منْ ليسَ معَنا فهو عدوّنا ، كذلك قالوا فلم لا تقولون مثلهم ؟

والقرآن الْكريمُ لم يأت بلام التعليل ، وإنما جاء بكاف التشبية المشربة معنى التعليل ؛ ليجمع سيفين فى غمد وهو قدير ، فبالتعليل يقنع ، ويحثّ ، ويحرض ، ويثير حمية ، وبالكاف يقرب حال المشركين منهم إلى عيونهم ، فكأنه حال جدّ شهير فيهم :

حال التوفر والتحفزّ على قتال المسلمين بغير تفرقة بين مسلم ومسلم ، ولذا جاء بحالهم فى صورة مشبه به ، وشأن حال المشبه به الجلاء عند المخاطب ، حتى أنّه ليستمد منه ما يستجلى به حال المشبه ، فكأنه يقول لهم إن اتحادهم ضدكم جميعا أمرٌ ليس بحاجة إلى تجليته لكم ، فأنتم به بصراء .

ويأتى قوله تعالى : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ معطوفا على (قاتلوا) أو (لا تظلموا) ومن وظائفه الأولى الإخبار والإعلام بأن الله ـ جَلَّ ثَناؤُهُ ـ مع من اتصف بصفة التقوى ، ولكنه لم يقل لهم :« إنى معكم» أو « الله معك» بل أبرز خبره فى صورة أمر ، وكأن من ظلم النفس المنهي عنه عدم العلم بأن الله مع المتقين ، فهم مطالبون بثلاثة :

- عدم ظلم أنفسهم .
- وقتال المشركين كافة .
- والعلم بأن الله مع المتقين .



فليحرصوا على هذه المتعاطفات المقرنات ففيها الهدى والرشاد ، وإغفال أخراها كإغفال أولاها .

والعلْم المأمور بِه فِي : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ ليس علمًا عقلانيا أجرد ، بل هو علمٌ عرفاني سُلوكيّ ظاهرٌ في حركة الجوارح ظهور الأعلام السامقة الشامخة في ناظري كل سائر ، لا يغيبُ منها عنهُ شيءٌ .

وأبرز الاسم الظاهر ﴿ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ فى مقام ضمير الخطاب حثا لهم على أن يكونوا ملوك هذه الصفة ، وتبيانا لمناط استحقاق المعية التأييدية ، وإعلاما بأنَّ قتالهم المشركين كافة فى الأشهر الحرم لا يخرجهم من مقام التقوى ، بل يكونون به فى ذروته وعلى مشارف مقام الإحسان .

هذه الجملة التَّذييليَّة ، وإن تراءَى استجماعُ شعاع الآية فيها ، فإنَّها ذاتُ فاعلية بما أضافته إلى بناء المعنى ، ممَّا يدفع الوهم الذاهب إلى أنَّ الجملة التذييلية فى القرآن الكريم الآتية فى صورة ما يقوم مقام المثل من قبيل الإطناب الذي تكون فيه الألفاظ أكبر من المعنى ، فذلك لا يكون فى بيان الْوحْيِ إلا إذا تعلق أولئك بما يسمى المعنى الأصلى (أعنى المعنى غير المصوَّر) الذي قال عنه الجاحظ أنه مطروحٌ فى الطريق ، وكيف يجعل ما طرح فى الطريق معيارا بيانيا يفرز بين طرائق التعبير ؟ ! !

* * *

وممّا هو المحكم قبل انقطاع الوحي قول الله ﷻ : ﴿ فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾ (الحج: ٣٠)

الأمـر باجتنابِ الرجسِ مـن الأوثان ، واجتنـاب قـولِ الزور حكـمٌ شرعِـيٌّ لا يلحقه النسْخُ لأمرٍ يرجعُ إلى المعنى نفسِه ، فلا يَسْتقِيمُ أَلْبتة أن ينسَخ هذا الأمرُ ليؤذن بمقاربة أيِّهما .

وقد جاء التأكيد على كمال القيام بهذين الأمرين أن جعل الأمر باجتنابهما ، أي : أن يجعل المرءُ نفسَه فِي جانب ، وهذين في جانب آخر ، فلا يلتقي بهما بأي وجه .

والأمر بالاجتناب أقوى من النهي عن الشّيءِ بصيغة « لا » الناهية ، وقد جاء ذلك في أكثر من موضع في القرآن الكريـم .

وزاده توكيدًا بتكرار قوله : ﴿ وَٱجْتَنِبُواْ ﴾ وكان يمكن أن يقالَ في غير القرآن : اجتنبوا الرجس من الأوثان وقول الزور ، ولكنه خصَّ كلا بأمر ، لمزيد الاعتناء باجتنابِ كلّ .

وفي جعل قول الزور عديلا للرجسِ من الأوثان مزيد تبشيع لحالِه ، وهذا من قبيل دلالة الاقتران والتضام ، وكان الجمع بيْنهما يدلُّ على أنهما من النظائر ، وغير قليلٍ من الأمة يستْبشع الرجس من الأوثان ، ولكنه يكاد يتهاون في شأن قـولِ الزور ، فلو أدرك دلالة الاقتران والتضام ، ومراعاة النظير أثَرًا لأدرك عظيم الخطر ، على أنه لا يخفَى أن الرجس من الأوثان عين الزور ، ولكن الآية هنا أمرت باجتناب قول الزور تلفظا وسمعًا ، فإذا كان قوله مأمورًا باجتنابِه فكيف بفعلِه ، فكيفِ بأهلِه ؟ فكيف بتمجيد أئمته والتقربِ إليْهم على نحو ما نرى من تمجيد الطواغيت المقيمين أمورهم على الزور والتزوير ؟

إنـه أمرٌ جدّ عظيمٍ .

* * *

وممَّا جعله الأصوليون حاملاً فيه ما يسدُّ باب التخصيصِ ، وما يسُدُّ باب التأويلِ ، وليس من قبيلِ الأحكام لكنه من قبيل الأخبار قوله ﷻ : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر: ٣٠)

فاسم «الملائكة» كان نصًّا سيقَ الخطابُ لتقرير ثبوت السجود له ، وهو لعمومه يحتملُ التخصيص ، فانسّد بابُه بقولِه : ﴿ كُلُّهُمْ ﴾ وانسدّ باب التأويل في معنى السجود بأنه وقع متفرقًا ، أي لم يسجدوا جملة ، بقوله : ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ أمَّا النسخ ، فغيرُ واردٍ من أنّه خبرٌ ، والأخبار لا يلحقها نسْخٌ .[1]

* * *

ومثال المحكم قوله ﷻ : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (هود:٦)

خبرٌ لا يلحقه خصيصٌ ولا تأويلٌ ، ولا نسْخٌ في أي من أجزائه .

فإن كان هذا بيّنا فيما هو خبرٌ ، فكذلك من الأحكام الشرعية ما هو محكمٌ .

منْ هذا مارواه أبو داود في كتاب الجهاد من سننه بسنده عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحبْه وسلّمَ ـ :

«ثَلاَثَةٌ مِنْ أَصْلِ الإِيمَانِ :

- الْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَلاَ تُكَفِّرْهُ بِذَنْبٍ وَلاَ تُخْرِجْهُ مِنَ الإِسْلاَمِ بِعَمَلٍ .
- وَالْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِيَ اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ أُمَّتِي الدَّجَّالَ ، لاَ يُبْطِلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ وَلاَ عَدْلُ عَادِلٍ .
- وَالإِيمَانُ بِالأَقْدَارِ»

قد يقال إن قوله : «الْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَلاَ تُكَفِّرْهُ بِذَنْبٍ وَلاَ تُخْرِجْهُ مِنَ الإِسْلاَمِ بِعَمَلٍ» نصٌّ غيرُ محكمٍ ، ففيه عموم يحتمل التخصيص ،

(١) ينظر في هذا : أصول الشاشي ، ص٧٦ ، وأصول السرخسي ١٦٥/١ ، شرح المنار للحصكفي ، ص٩١ ، وكشف الأسرار للنسفي ٢٠٩/١

قولـه : «لا تكفره بذنب» من الذنوب مـا هو مخرجٌ مـن الملة ، ومن الأعمـال ما هو مخرجٌ من الإسلام ، كمن أنكر معلومًا من الدين بالضرورة : من أنكر فرضيـة الصـلاة ، أو الصيام . . . أليس بالمرتد الخارج عن الملّة ؟

إن قيل ، فإن مثل هذا ناقضٌ قوله (من قال لا إله إلا الله) فمن شرط قولها الاعتراف بفرضية ما ذكرت ، فلا يكون ثم ما يخصِّصُ .

وقد يدفعُ ذلك بأن هذا الذي ذهب إليه هو من قبيل تأويل قولِه : (قال لا إله إلا الله) فقد بني على تأويل معنى القولِ بالاعتقاد بهذه الفروضِ مع النطقِ بالشهادتين .

وبهذا يبقى في قـولـه : «الْكَفـُّ عَمَّـنْ قَـالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَلاَ تُـكَفِّـرْهُ بِذَنْبٍ وَلاَ تُخْرِجْهُ مِنَ الإِسْلاَمِ بِعَمَلٍ» احتمال عمومٍ أو احتمال تأويلٍ .

أمَّا قوله : «الْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِىَ اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِـرُ أُمَّتِى الدَّجَّالَ ، لاَ يُبْطِلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ وَلاَ عَدْلُ عَادِلٍ» فإن فيه ما يمنع النسخ وهو قوله : «إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال» فهو دالٌّ على التأبيد .

وَقَوْلُهُ : «والإيمان بالقَدَر» حكمٌ لايقبَلُ التّأويل أو التخصِيصِ أو النّسْخ .

وذهب بعضُ أهل العلِم إلى أنّ المحكم في الأحكام الشرعية ما كان غير محتملٍ للنسخ لذاته لا لعامل خارجيّ كانقطاع الوحي ، هم بذلك يفرقون بيْن الأخبار والأحكام ، كالتفريق بين المحكم في الحديثِ السابـق ، وقـول الله ﷻ : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٨٢) بأنـه إن اشترط فى المحكم أن يكون عدم احتماله النسخ لذاته ، فليس فى الآية ما يدل عليه ، أما الحديث ففيه ما دل على عدم النسخ .

وإن اشترط فى المحكم أن يكونَ فى محلِّ الكلام مانعٌ النسخَ ، فذلك يُدخل كثيراً من المفسّر فى باب المحكم .

ألا ترى أن قوله جَلَّ ثَناؤُه: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر: ٣٠) ، بحسب محله الإخبارى هو من قبيل المحكم مثل قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الأنفال: ٧٥) فعدُّ آية السجود من المفسر ، وآية العلم من المحكم على هذا الشرط غير قويم .

وقد يقال إن آية السجود جامعة للأقسام الأربعة :

الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم ؛ فالعموم فِي « الملائكة » يجعله من الظاهر ، ثم يأتى قوله : ﴿ كُلُّهُمْ ﴾ يرفع الظهور إلى مرتبة « النّصّ » ، ثم يأتى قوله : ﴿ أَجْمَعُونَ ﴾ فيزيل احتمال التخصيص والتأويل فيصيره (مفسرا) ، ثم يكون قوله : ﴿ سَجَدُوا۟ ﴾ محكما ؛ لأنّه خبرٌ وأخبار السماء لا تحتمل النسخ ، غير أنَّ نسخَ المعنى لا يُتصوَّرُ إلاَّ فى كلام دالٍّ على حكم ؛ للقطع بأنه لا معنى للفظ المفرد ،[1] وذلك ما اعتمدَ عليه القولُ بالجمع .

والأوْلَى أنْ يُنصَّ على حالِ كلِّ عبارةٍ من حيث هي بيانٌ ، وما اشتملت عليه من خصائصِ تنزلِها فِي دَرَج من مقامات الوضوحِ ، ثُمَّ يُشارُ إلى ما عَرض لها ، فغيَّرمقامها الإيضاحيّ ، وبخاصة أنَّا لا نتناول نصوص البيان هنا ليقاسَ عليها وتجعل معياراً لإبداع بيان آخرَ ، ولكن ليستنبط منها ، وذلك الاستنباط يراعى حاليها ، من حيثُ هي بيانٌ ومن حيث ما عرضَ لها خارج مقامها البيانِيِّ .

وبناءً على ذلك فالتَّفرسُ في خُصوصياتِ التَّراكيبِ والمساقات اللفظّية يظهرُ أثرُهُ فى اجتلاء مقامِها الّذي تَنْزِلُهُ من حيث هي ، وملاحظة المساقات الحالية

---

(١) ينظر : التلويح : ٢٦٧/١ ، ط . العصرية .

الحاوية لما قد يعرضُ لها خارجَ مقامها البيانيّ يظهرُ أثرها فى اجتلاء ما آلت إليه آخرًا فِي درج مقامات الوضوح .

وإذا ما كان الأصوليون قد قسَّموا مسْتويات الإبانة وضوحًا أربعة أقسام نظرًا إلى حال بيان الوحي زمن الوحي ، فقالوا بالمفسّر ، فالذي هو غير خفي أن بيان الوحي أخبارٌ وأحكامٌ .

وإذا نظرنا في الأخبار ، فلن يكون تقسيمها إلا ثلاثيًّا زمن الوحي أو بعده ، فليس من الأخبار ما هو من قبيل المفسر الذي يحتمل النسخ ، فالنّسْخُ لا ينالُ الأخبارَ ، لأنّ نسْخها تكذيبٌ لها ، ـ تعالى الله عَزَّ وَجَلَّ عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ ، فلم يبق إلا خبرٌ ظاهر ، أو خبرٌ نصٌّ ، أو خبرٌ محكمٌ ، أمَّا الأحكام زمن الوحي فهِيَ أربعة كما ذكر الأصوليون .

تبيّن لك أن المحكم في اصطلاح الأصوليين ليس مدلُوله مطابقًا لمدلول المحكمِ فِي آيةِ سُورةِ «هود» ، وآيةِ سُورةِ «آل عِمْرَان» ، الْمحكمُ عند الأصوليين أخصّ مدلُولا منْه في الآيتين .[1]

---

(١) إذا ما بيّنت المستويات الأربعة في باب الظهور : الظاهر والنصُّ والمفسر والمحكم ، فإنّ لنا أن ننظرُ في علاقة هذه المُسْتويات عند تعارضِها :

الأصوليون ينظرون في هذه العلاقة ، فيجعلون الأعلى في مقام قطعية الدلالة مقدَّمًا على ما هُو دُونَهُ ، فالمُحكمُ أعْلَى من المفسّر ، والمفسر أعلى منْ النّصِّ ، والنصُّ أعلى منَ الظاهر .

من هذا قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى : ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:٢٤) =



= مع قوله ﷻ في السورة نفسها :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (النساء:٣)

قوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ يفيد ظاهره إباحة نكاح ما عدا المحرمات المذكورات في الآيات ، وإن زاد على أربعٍ في آنٍ ، وهذا غير مراد ، ولمْ يُسَق البيان لإفادة هذا المعنَى بل سيقَ لإباحة ما عدا المحرمات من المذكورات في الآية فيأتي قوله تعالى : ﴿ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ وهو نصٌ فيدلُ على حرمة ما زاد على الرابعة ، وهذا المعنى هو الذي سيق له البيان سوقًا أصليًا ، فكان النصّ مخصِّصًا العموم الذي في الظاهر .

ومن هذا أيضًا علاقة آية سورة النساء السابقة : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ فإنَّه يدل بظاهره على جواز أن ينكح الصحابة إحدى إمهات المؤمنين بعد وفاة النبي ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلَّمَ ـ ، ولكن هذا يعارضه قول الله ـ تعالى ـ :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب:٥٣)

فقوله : ﴿ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ ﴾ لايقبلُ النسخ ، ولا التأويل ولا التخصيص ، فوجب المصير إليه ، وتقييد عموم المعنى في آية سورة النساء بِهِ .

هذه المقارنة بيْن النُّصُوص سبيلٌ يتخذه الناظر في بيان الوحي ليفقه علاقات المعاني ببعضِها وفق منازلها في مستويات القصد والعصمة من التأويل والتخصيص ، وهذا ما لا تكاد تجد له نظيرًا له في التفكير البلاغيّ والنقديِّ فِي قراءةِ النُّصُوصِ الإبداعِيّ ، فطبيعة البيان الإبداعيّ لا يتحقّقُ معها كلية السياق لنتاج المبدع الواحدِ ، فالزعم بأن نتاج شاعرٍ ما في أي عصر أو مصر هو سياقٌ إبداعي واحد تتلاحظ مكوناته التصْوريّة ، ومكنوناتِه المعنوية في الوجُود النَّصِّيّ زعمٌ لا دليلَ علَيه من الواقع ، والظنّ القوي أنه لا يكاد يتحقّق ، وفقًا للطبيعة البشرية التي لا تملكُ أدوات تحقيق ذلك ، فهذا منْ =

=سمات البيان المعجز : بيان الوحي : قرآنًا وسُنّة ، ولعلّ هذا وجهٌ منْ وجوه المفارقة البيانة لبلاغة الوحي وتميزها من بلاغة الإبداع .

وإذا ما كان الأصوليون وفقا لغايتهم القصْوَى من التَّدبر والاستنباط يذهبون إلى أنَّ المُحكم فى ذروة قوة ، والمفسر في ذروة البيان ظهورًا ، فلدينا ذروتان : ذروة قوة عليْها المحكم ، ومن دونه فِي هذا المفسر والنص والظاهر .

وذروة ظهورٍ عليْها المفسر ، ومن دونه النصّ ، ثم الظاهر ، فالظاهر فى درك الوضوح على الرغمِ من أنّه ظاهرٌ ، فظهوره من فوقِهِ مسْتويات من الإبانة العْلية .

وإذا ما نظرت إلى النظر البيانى في الخطاب ألفيْت غذاءه أوفرَ ورحاقه أصفى فيما هو أبعدُ من السُّفور الذي لا يستبقى غلالة ، فإنَّ شأن البيانيّ دائِمًا قائمٌ على أنَّ الشىء الَّذي لا يحتمل إلا الوجه الذي هُو عليه حتى لا يُشكلَ، وحتَّى لا يحتاج فى العلم بأنَّ ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية لايكون وفيرًا بما هو طَلِبَتُهُ وإن كان في منازل البلاغة عليًا لاقتضاء المقام ، وهذا في بيان الوحي قرآنًا وسنّة الظنّ الذي هو إلى اليقين أقرب أنه نادرٌ إنَ لم يكن غير قائمٍ ؛ فبيان الوحي يكون مكنُوفًا بفيضٍ من المعاني التثْقيفيّة التي تهيّئُ النفسَ والقلبَ لتلقِي تلك الأحكامِ المْحكمة لا بالقبول فحسبْ بل وبالرضا بها بلْ والاطمئنان إليْهِا ، والفرحِ بما فيها، وتلك مشْغلةُ البيانيّ أكثرمنْ مشْغلة الأصولي، ولو شئت أن تجد حكمًا شرعيًّا أيًا كان منزله من مسْتويات الإبانة غير مقترن بِه أو ممتزج فيه معانٍ تـثقيفية لما وجدت كثيرًا في بيان الوحي : قرآنا وسنةً ، بل وربَّمَا لا تجد .

وهذه المعاني التثقِيفية لايكون الغالبُ على كثيرٍ منها السّفور ، فهي معانٍ ملفّعة بغلالاتٍ عدّة ؛لأنّه يغلبُ عَلى كثيرٍ منها أنّها من قبيلِ المعَانِي الإحْسَانيّة ، وهذه يكونُ المرءُ معها بحاجة إلى فكر وروية وتدبُّر، وهذا تتسع سبلُهُ ، وتتنوع الطرائق إليه .

يقول عبْد القاهر : « وإنما تكونُ المزيَّةُ ، ويجبُ الفضلُ إذا احتملَ في ظاهر الحال غيرُ الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر، ثُمَّ رأيتُ النَّفس تنبُو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثاني »

ففى هذا الضرب الملفع بالغلائل والمُكنون بأكمام البيان يجدُ البيانيُّ طَلِبَتَهُ ومشغلته فى فتق تلك الأكمام ،ورفع تلك الغلائل .

=

المتشابه

المتشابه في اصطلاح الأصُوليين : «ما لا طريق لدركه أصلاً ، ولا يُرجى بيانُه حتّى سقط طلبه» .[1]

ومن ذلك التشابه كيفية لا معنى ، وهو ما تراه في صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من نحو قوله عَزَّ وَجَلَّ :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾

(الفتح: ١٠)

﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن: ٢٧)

= ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نَيله أحلَى ، وبالمزِيَّة أولى ، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف ، وكانت به أضَنَّ ، وأشغف»

وما هذا التفاوت بين موقف الأصوليِّ والبيانيِّ إلا لقرب غاية الأُصُوليِّ ، وشُطوط غاية البيانيِّ .

وحاجة الأصولي إلى التفكير البلاغي لا تقلُّ ألْبتّة عَن حاجة البلاغي للتفكير الأصولي ، واجتماعها يجعلُ من الأصولي نافذًا إلى معالم وملامح لمعاني التشريع أعلى والأليقُ بما يريدُ بيان الوحي إبلاغ العباد إليه ويجعل العقل البلاغيّ أكثر اقتداراً على التفصيل والتحصيل ، وأشَدَّ إحكامًا ، وأضبط حركةً وأكثر اقتداراً على أن يضع يده على الخصائص ويعدّها واحدة واحدة ، ويسميها شيئًا شَيْئًا وبغير ذلك لايكون البلاغي من معرفة بلاغة العربية بله بلاغة بيان الوحي في شيْء .

(١) يُنظر : الغني في أصول الفقه للخبازي ، ص١٢٩، وكشف الأسرار للنسفي ، ص١٢١ .

﴿ أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأۡخُذۡهُ عَدُوّٞ لِّي وَعَدُوّٞ لَّهُۥۚ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾ (طه:٣٩)

﴿ فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ أَنِ ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا فَإِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ فَٱسۡلُكۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ مِنۡهُمۡ وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ﴾ (المؤمنون:٢٧)

كل ذلك مناط التشابه فيه كيفيته لا معناه ، وهو في قوة الخفاء وقطعيّته ، بمنزلة قوة المحكم وقطعيته في الدلالة على الحكم .

وبهذا لايدخلُ في مدلول «المتشابه» عند الأصُوليين ما أمكن البحثُ عن مدلُوله .

وهذا الضرب ليس بواقعٍ في الأحكام التشريعية ألبتة ، فليس من حكمٍ إلا وكان البحثُ عن مدلوله له سبيل .

وبهذا يتبيّن لك أنَّ الأصولي ليس من مشغلته النظر في «المتشابه» بهذا المدلول .

والتعرضُ للقول فيه خارجٌ عنْ ما يكون له السياق ، ومحله ليس القول في علْم أصول فقه أحكام الشريعة بل محله القولُ في علم أصول الدين .

والانشغال بما لاسبيل إلى نوالِ منه خسرٌ ، روى الدارمي في مقدمة سننه عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبَّادٍ الْخَوَّاصِ الشَّامِيِّ أَبِى عُتْبَةَ قَالَ :

أَمَّا بَعْدُ ، اعْقِلُوا وَالْعَقْلُ نِعْمَةٌ ، فَرُبَّ ذِى عَقْلٍ قَدْ شُغِلَ قَلْبُهُ بِالتَّعَمُّقِ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ ضَرَرٌ عَنْ الانْتِفَاعِ بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ حَتَّى صَارَ عَنْ ذَلِكَ سَاهِياً ، وَمِنْ فَضْلِ عَقْلِ الْمَرْءِ تَرْكُ النَّظَرِ فِيمَا لاَ نَظَرَ فِيهِ حَتَّى لاَ يَكُونَ فَضْلُ عَقْلِهِ وَبَالاً عَلَيْهِ فِى تَرْكِ مُنَافَسَةِ مَنْ هُوَ دُونَهُ فِى الأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ . . .»

لهذا لم أبسط القول في هذا المتشابه هنا .

أمَّا المتشابه الذي ورد في آية سُورة « آل عمران » فهو أوسع مدلولا من مدلوله لدى الأصُوليين :

يدخلُ في مدلوله في آية « آل عمران » ما احتمل معنيين أو معانِيَ مختلفة يشبه بعضُها بعضًا عند السامعِ فِي أول وهلة ، حتى يميز ويَتَلبّسَ وينظرَ في تعلّم الحقِّ من الباطل كما يقول ابن فورك .[1]

وهذا ينظم إليه مدلوله عند الأصوليين ، فيتسع مدلول المتشابه في آية سُورة « آل عمران » .

(١) يُنظر : الفقيه والمتفقه ١/٦٢ - ط . دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ .

فاصلة

حسْنُ فقه دلالة الألفاظ في أي بيان هو أساسُ إحياء هذه النعمة : نعمة البيان عن النفسِ ، ونعمة فقه بيان الآخرين لنا عمًّا فِي نفوسهم ، ولهذا كان كل رسُولٍ مرسَلا بلسان قومه :

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم: ٤)

فاتفاق المرسل والمرسل إليه في دلالة الألفاظ معين على كمال التواصل المعرفيّ بينهم ، وهو ما سماه القرآن ليبين لهم ، ومن بعد هذا البيان المعرفي ، يأتي اتخاذ الموقف الكسبيّ ، فإما أن يأخذ بما عرف ، وإما أن يدع .

منْ هنا كانت عناية علماء الأمة بالنظر في دلالة ألفاظ بيان الوحي على كافة مستوياتها واتجاهاتها وأبعادها .

وهذا ما حملني إلى أن أنظر في منهاجهم في فقه هذه الدلالة ، وهم أئمة منهاج التفكير العلمي في هذه الأمة ، وهم واضعو أسس القراءة الصحيحة للنصّ .

كانت الأوراق التي مضت ، وكان الذي حملته إليك هو ما أَعَانَ الله ﷻ على استِبْصَارِهِ وَرَصْدِهِ مِنْ معَالِمِ وَمَلامحِ مَوقَفِ الأُصُولِيّينَ مِنْ دِلالَةِ الألْفَاظِ وأثَرِهَا فِي استْنْباطِ الأحكام .

وليس الذي اتخذه سبيلا إلى ذلك هو السبيل الأوحد ، فإن لك أن تتخذ سبلاً أخرى في البابِ نفسِه ، فتجتني في الثمر أفضل ممًّا لمسته يدي .

لـم أشأ أنْ أُخلّص لك ماجاء في أبواب هذه الدراسة وفصُولها ، ولا أنْ أرصدَ لك ما يُزعم أنه نتائج انتهت إليها الدراسة ، ذلك أني أذهب إلى أنّ طبيعة الدراسات النظرية ولا سيما ما كان للذوق والوعي البياني عليها سلطان لا يتلاءم معها محاولة رصد ما يسمى بالنتائج في البحوث المعملية ، فتركتُ القارئ مع ما سجل في هذه الصفحات ؛ فمن شأنها أن تلقح فكر القارئ بنطفة بحثٍ آخر يظل يتكوَّن ويتشكل عبر إبحاره فيه .

ولا أذكر أني قرأت بحثا جادا من هذا النحو إلا أدْرَكْتُ أنَّ جَنِينَ بَحْثٍ يُكَوَّنُ فِي دَاخِلِي .

المهم أنني إذا ما كنت أرى مِنْ التّسامحُ رَصْدِ ما يُسمّى بالنّتائج فِي البحوثِ الْمتعلّقةِ بالبيانِ ، مِنْ أكثرَ ما يُنتهَى إليْه ظنّيٌ أغْلبِيٌ لا قطعِيٌ يقِينِيٌ ، والحقائقُ والنّتائجُ الْعلمية علَى التّحقِيق لا المسامحة والاتساع إنما هي يقينيّةٌ قَطْعِيّةٌ ، وأنّـى لمثْلِي أن يبلُها ؟ فَإنّي أُشِيرُ إلى ثلاثَة أمورٍ هَيَ أشْبَه بالحقِائق اليقينية فِي صَدْرِي منْ بعْد طولِ نظرٍ ومباحَثَةٍ لَمْ أَضِنّ عليْهما بما أنعمَ بِه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ :

الأمرِ الأوّلُ : مُتعلّقٌ بموقف الأصوليين بقضايا بيانِ الوحْيِ .

والأمْرِ الآخرِ : متَعَلّقٌ بِموقِفِ البيانيّين مِن تراثِ الأصُوليين فِي هذا .

والأمر الثالث : الحاجة إلى تجديد العقلِ الأول منهاجًا وأداة ، وتجديد العقل البلاغيّ منهاجًا وأداة .

الأمرِ الأوّلِ :

تُؤمنُ هذه الدّراسَةُ أنّ للأُصُوليين حرصًا بالِغًا عَلى اسْتبصَار ماسِيقَ له الخطابُ وَما تَعلّقَ بِهِ ، وما أحاطَ بِه منَ القرائِن الْحاليّة والمقَالية المتّصِلة بنظمِ

الْخطابِ والمُسْتقِلّة، وأنّهم فِي هذا كانُوا علَى شرفٍ ترمُقُه أبْصَارٌ وبصائرُ، فتشْتَهِي تَسَنّمًا.

وتّذكُّرُك ما شَاعَ عنْدهُم، وعَنْهُمْ مِنْ قَوْلِهِم: «الْعبْرةُ بِعمومِ اللفْظِ لا بِخُصُوصِ السّببِ»،[1] فِيه آيةٌ بيّنةٌ عَلَى وَعيِهم بأثر القرائن، وحدود ذلك الأثرِ، وأن السبب وإن كان ذا أثر فاعل في بناء العبارة فبيان الوحي يأتي شاملا ما يتناسق مع مقتضيات السبب المُثير منْ جِهَةٍ، ومع مقتضيات أحدوثات الواقع الممتد

---

(١) اسْتدلّ الشيخ محمد أمين الشّنقيطي علَى أنّ هذا أصلٌ نبوي، فقال في تفسيره قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:١٤)

«ما الدليل في ذلك على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

فالجواب ـ أن النّبي ﷺ سئل عما معناه: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ فأجاب بما معناه: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال البخاري في صحيحه: حدثنا مسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا سليمان التيمي، عن أبي عثمان عن ابن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ: أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة، فأتى رسول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ فذكر ذلك له فأنزلت عليه ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ (هود:١١٤) قال الرجل: ألي هذه؟ قال: «لمن عمل بها من أمتي» اهـ.

هذا لفظ البخاري في التفسير في «سورة هود» وفي رواية في الصحيح قال «لجميع أمَّتي كلهم» اهـ.

فهذا الذي أصاب القُبْلَةَ من المرأة نزلت في خصوصه آيةٌ عامَّةُ اللفظِ، فقال للنبي ﷺ: ألي هذه؟ ومعنى ذلك: هل النص خاص بي لأني سبب وروده؟ أو هو على عموم لفظه؟ وقول النّبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ له: «لجميع أمتي» معناه أن العبرة بعموم لفظ ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ لا بخصوص السبب. والعلم عند الله ـ تعالى ـ.» ينظر: أضواء البيان ١٣٧/٣، ط. عالم الكتب.

إلى أن يرث الله سبحانه وتعالى الأرض ومن عليها ، فالذي قال ذلك البيان ، وأنزلَه على سيدِ الأنام ﷺ هدًى لـلـناسِ ، وبيـانًا لـهم : ﴿ **هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ** ﴾ (آل عمران:١٣٨) هو سبحانه وتعالى الذي خلقَ الأكوان والأحداثَ والْعالمين ، وهـو الذي خلق ما يَقَعُ ، فجـاءَ بِه عَلى وَفْقِ ما أبانَ فِي كتابِه الْكريم الْمُوحَى إلى ختام أنبيائه ورسله أجمعين ـ صلى الله عليهم وسلم ـ ، ولذا لا يتأتى لنا أن نقيسَ عليْه بيان البشر في أمر أثر السبب في نظم الخطابِ ، فمسْتوى الأثر فِي كلٍّ مختلفٌ .

في عالم البشر يقع الأمر ثم يأتي الخبرُ عنْه ، ولكن البيان القرآني قدْ قاله الله سبحانه وتعالى من قبل خلق الأكوان ، وإن كان نزوله على النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصحْبِه وسلّمَ ـ يكون من بعد وقوع المخبر عنْه ، فحقيقة البلاغة القرآنية هي مطابقة الأحوال والواقعات لما قاله الْبيانُ الْقُرْآنِيّ ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ هذا البيانُ جامِعًا كلّ ما يتراءَى لِظَاهِرِ النّظرِ أنّـه مطابِقٌ مُقْتَضى الأحوال ظاهرها وباطنها .

أئمة الأصوليين كان في تراثهم وقفات تدبّريّة للبيانِ الْقرْآنيّ ، قدْ لا تراهَا بارزةً أوْ مُحققّةً فِي تراثِ البلاغِيين على النّحْوِ الّذِي تراه فِي تراثِ الأُصُوليين ، فَـإِذَا مَا كَانَ الزّمَخْشَرِيُّ ، وابْنُ عَطِيّة والرّازيُّ البقَاعِيُّ ونَحْوهِمْ أولي عنايةٍ بالغةٍ بالبيانِ الْقُرآني في نَظْمِهِ وأُسْلوبِه وبيانه عنْ معانِي الْهدى فِيه ، فإنّ الذِي لايَغيبُ ألْبتّة عنْ باصِرة وبصِيرة طالبِ علْم جادّ مَا كان للشّافِعيّ منْ ذلك في كتابِه «الرّسالة» وحديثُه عنْ مذاهبِ البيان في العربية ، وفِي الْقرآن الكريم لايتأتّى لذي نسبٍ بلسان العربية علْمًا وتذوقًا وتدبُّرًا أن يغْفَلَ عَنْهُ ، فحديثُه في هذا كان حديثًا مؤسّسًا عَلى نظْرةٍ كليّة (التحصيل / التركيب) المنبثق من التفصِيل والتحليل للجزْئيات ، ولذا تراه يضع بيْن يديك كليات السُّنة البيانية في القرآن

الكريم ، ثُم يأتيك بما يحتجُّ لمذهبِه فِي هذا ، وأنا زعيمٌ بأن التوفّر على دراسة هذا من كتابِه الرسالة فِيه نفع وفيرٌ ، وأن غيْر قليلٍ من أولي العناية بخصائص البيان مفتقرون إلِيْه افتقاراً لا تُغنِي عنْه الإحاطة بكل ما تدفِقُ بِه النظرات أو النظريات اللسانية المُسْتجلبة من بقايا موائد الأعاجم ، أو المسْتخرجة من أجداث ثقافتهم ، فأضحى غيْرُ قليلٍ من المتشدقين بمواكبة العصر والتجدد والحداثة نابشي قبور الثقافات الأعجمية ، يفتشون في أكفان الموتى ومقابرهم عن نظرات أو نظريات نسيها أو تناساها صانعوها ، فيترجمونها بلسان أكثر عجمة من لسان أصحابهم ، ويصبون صنوف التخويف بالاتهام بالجهالة وبالتحجرية والظلامية والرجعية . . . على من يراجعهم فيما يبثونه فِي آذان الناسِ .

ومثل الذي قلْته في شأن صنيع الشافِعيّ أنت واجدُه فِيما أوْدَعَهُ أبو بكر أحمد بن عليّ الرازي الجصّاص الحنفي (ت٣٧٠هـ) في سفره الوافر «أحكام القرآن» مراجعاتٍ بيانية في بيان الوحيّ ونظمه وأسلوبه نحن البلاغيين في شديد الافتقارِ إلى رَصْدِه ، ونَقْدِهِ نقْدًا تفْسِيريًّا أوَّلا ، ثم نقدًا تقويميًّا ثانيًا .

وقد تميز الجصَّاص في كتابه «أحكام القرآن» ، وكتابه «الفصول في أصول الفقه» ، وهما منشُوران في أهل الْعِلْم بمزيد المراجعات البيانية ، فيما يقوم بينه وبين آخرين من مناقشاتٍ ومراجعات ، ولاسيّما مراجعاته المذهب الشافعيّ ، ولعل جهوده في هذين السّفرينِ أحقُّ بعناية البلاغيين من العناية بما علّقه المتأخرون بكتاب «مفتاح العلوم» لأبيَ يعقوبٍ السكاكي ، وولائد هذا الكتاب من شُروحٍ وحواش وتقارير ، لاينال الغائصُ فيها من المعرفة البيانة مقدار ما يعانيه من النظر ، وإن نال من الرياضة العقلية بذلك كثيراً من النّفع ، وما هذا باستصغارٍ لشأن المفتاح وما أثاره من حركة علمية وفكرية ، بل هو

بيان لأقدار الأسفار والأحبار ، فحاجتنا إلى تفتيش كتابي الجصاص أعظم من حاجتنا إلى شرح المفتاح ، فظني أن المفتاح يسْتفاد منه ما نصب لبلوغِه من غير شرحٍ ، ، فهو كتاب ما نصب لتأسيس معرفةٍ بيانية ، بل نصب لتنظيم تلك المعرفة التي زخرت بها الأسفار ، فهو إلى غايةٍ تهذيبية وتقريبية ، وليس إلى غاية تأسيسية تحقيقيّة ، فَالْتُعْطَ الأسفار من العناية على أقدار غايتها التي نصبت لها .

ويأتي من دون الجصاص في المنزلة ـ عندي ـ من حيث الوعي البياني والعناية بتحقيق مسائل البيان والنظم والأسلوب الكيا الهراسي : علي بن محمد ابن علي ، أبو الحسن الطبري ، الملقب بعماد الدين فقيه شافعي ، (٤٥٠-٥٠٤هـ) صاحب كتاب «أحكام القرآن» على مذهب الشافعيّ ، وقد كان من روافد اختلافه مع أبي بكر الجصَّاص إبصار وجه آخر من وجوه البيان القرآني هو آنس بأصول الاجتهاد عند الشافعية ، فكان يصطفيها ، والبيان القرآني حمَّال ذو وجوه ، وهو على الرغم من اختلافه أحيانًا مع الجصاص كان كثيرا ما ينقل عبارته دون أن يشير إليه ، وقارئ السفرين يعلم فضل السابق (الجصاص) ومكانته .

ويأتيك منْ بعدُ في القرن السادس أبو بكر : محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي المعروف بابن العربي المالكي (٤٦٨-٥٤٣هـ) فيُمثّلُ ركنًا عظيمًا من صرح الوعي البياني لدى الأصوليين .

سجل في كتابه «أحكام القرآن» من مسائل اللغة والبيان وتحليلاتها وتحقيقاتها ما لا تجد كثيرا منه لدى المتأخرين من علماء النحو ومعانيه ، وقد صرح هو في فاتحة كتابه هذا بصنيعة فقال :

«ثُمَّ نَعْطِفُ عَلَى كَلِمَاتِهَا بَلْ حُرُوفِهَا ، فَنَأْخُذُ بِمَعْرِفَتِهَا مُفْرَدَةً ، ثُمَّ نُرَكِّبُهَا

عَلَى أَخَوَاتِهَا مُضَافَةً ، وَنَحْفَظُ فِي ذَلِكَ قِسْمَ الْبَلاغَةِ ، وَنَتَحَرَّزُ عَنْ الْمُنَاقَضَةِ فِي الأَحْكَامِ وَالْمُعَارَضَةِ ، وَنَحْتَاطُ عَلَى جَانِبِ اللُّغَةِ ، وَنُقَابِلُهَا فِي الْقُرْآنِ بِمَا جَاءَ فِي السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ ، وَنَتَحَرَّى وَجْهَ الْجَمِيعِ ؛ إِذْ الْكُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، وَإِنَّمَا بُعِثَ مُحَمَّدٌ ﷺ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ »

ولقد دفعت ابن العربي عنايتُه باللغة والنحو ومعانيه إلى أن أفرد لبيان العَلاقَةِ بين الفقه وأصوله من جهة والنحو ومعانيه من جهةٍ كتابًا أسماه « ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين » ، وكثيراً ما كان يحيل إليه في كتابه (أحكام القرآن) من بعد أن يتناول قدراً صالحا من مسائل اللغة والنحو والبيان في الآية .

وكتاب « الْمُلْجِئَة » ما يزال مَجْهولاً لا أعرفُ مسْتقرّه مخْطوطًا ، ولعلَّ في العثور عليه كشفًا بالغًا لمكانة ابن العربي في النَّحو ومعانيه ، بجانب ما يكشفه كتابه « أحكام القرآن » ، ولا تتوقف عنايته ببيان القرآن الْكريمِ وعلومه على ذلك ، بل إنَّ له أسفارًا أخرى منها « قانون التأويل » في تفسير القرآن و« أنوار الفجر » في تفسير القرآن ، وقد قال عن « الأنوار » في كتاب القبس على موطأ مالك « إنَّه ألفه في عشرين سنة ، ثمانين ألف ورقة نحو ثمانين مجلدًا ، وتفرقت بيدي الناس » .

وقد كانت له عناية فوق هذا ببيان وحدة البيان القرآني في السورة كلِّها ، فقد ذكر في كتابه « سراج المريدين » أن « ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعنى منتظمة المباني علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة ، ثم فتح الله ﷻ لنا فيه ، فلما لم نجد له حملة ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه ، جعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه » .

وقد نقل ذلك عنه الزركشي في «البرهان» والبقاعي في مقدمة تفسيره «نظم الدرر» والسيوطي في «الإتقان» .

ومنْ خادن أسفار هذا الْعَلَمِ عَلِم أنّ للسان العربية في منهاج نظره وتدبرِه بيان الوحي منزلٌ عليٌّ ، ومكانة سامقةٌ ، ولأيقن أنّ الْعكوف على حسْن التفكر في منهاجه فيها أجدى عليْه من التطوافِ بمقابر الأعاجم ومقالب نفاياتهم ، ولكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ابتلى زماننا بمن عشقِ النبش في القبور ، والأخذ عمنِ لايعرفُ لساننا وديننا وأنفسنا ، فحملوا إلينا ما لايُسْتطابُ ، فلا يمتِعُ ولا ينفع ، وقد قال النبيّ ﷺ عن الضبّ حين وضع بيْن يديه فلَم يأكل : «لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُه» .(١)

---

(١) روى الشيخان البخاري في كتاب «الأطعمة» ومسلمٌ في كتاب «الصيد والذبائح» بسندهما عن أَبِي أُمَامَةَ بْنُ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ الأَنْصَارِيُّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ خَالِدَ ابْنَ الْوَلِيدِ الَّذِى يُقَالُ لَهُ سَيْفُ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى مَيْمُونَةَ - وَهْىَ خَالَتُهُ وَخَالَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ - فَوَجَدَ عِنْدَهَا ضَبًّا مَحْنُوذًا ، قَدِمَتْ بِهِ أُخْتُهَا حُفَيْدَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ مِنْ نَجْدٍ ، فَقَدَّمَتِ الضَّبَّ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ قَلَّمَا يُقَدِّمُ يَدَهُ لِطَعَامٍ حَتَّى يُحَدَّثَ بِهِ وَيُسَمَّى لَهُ ، فَأَهْوَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ إِلَى الضَّبِّ ، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنَ النِّسْوَةِ الْحُضُورِ أَخْبِرْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا قَدَّمْتُنَّ لَهُ ، هُوَ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ عَنِ الضَّبِّ ، فَقَالَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ أَحَرَامٌ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ :
«لا وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ» .
قَالَ خَالِدٌ : فَاجْتَرَرْتُه فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيَّ
إنّ أثر أكل ضبٍّ لمن لم يكن منْ طعام قومِه لأقلُّ بكثيرِ من أثر الأخذ بما أنتجته عقولٌ ليست من عقولنا ولساننا وديننا وثقافتنا ، فأثر طعام البطون أقلّ ضررًا من أثر طعام العقول والقلوب والنفوس .
=

والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة:١٧٢)

﴿ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ ﴾ (طه: ٨١)

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَـٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾

(المؤمنون: ٥١)

فما تسْتطيبه النفس من الحلال هو الأولى بأن تطعمه ، فذلك أنفع لها ، فإذا كان هذا فيما هو طعام أجساد ، فكَيْف بما هُو طعامُ نفوسٍ وعُقُولٍ وقلوبٍ وأرواح ؟

* * *

= لا مضرة على مسْلم أن يأكل فاكهة لا تنبت إلا في ديارة رعاة البقرة (الولايات الأمريكية) بل المضرة بالغة جدًّا أن يأكل عقله وقلبه ثقافة أولئك الرعاة ، فرقٌ جد عظيم بيْن مأكول البطون ومأكول النفوس .

وفرقٌ بيِّن لايخفى بين نتاج العقول علما موضوعيًا لا أثر للمعتقد والعادات والتقاليد والثقافات في إنتاجه كالحقائق العلمية في الكيمياء والفيزياء وما شاكل ذلك ، ونتاج النفوس والعقول والقلوب ثقافة وفنا وأدبًا ونقدًا أساسه مزاج بيْن ما هو موضوعي وما هو ذاتي ، ويغلب الذاتي فيه على الموضوعي .

الشريح الأول : العلم الموضوعي من الكيمياء والفيزياء لا ضرر ألبتة من أخذ ما ينفع من غيرنا وإن كانوا رعاة بقر أو إخوانهم وأخدانهم رعاة الخنازير .

والشريح الآخر : الفن وما تلبس به من الأدب والبلاغة والنقد والثقافة لايصلح ألبتة أن نأخذ بما جاءت به ثقافات غيرنا .

ولا يصلُح ألبتة أن نجهل هذه الثقافة ، فإن العرفان بها ضرورة دعوية ، وفرقٌ لا يخفى على ذي عقل بين أن تأخذ بالشيْء وأن تكون مليك عرفانٍ به وبأهله ، وإذا ما كانت الحكومات حريصةً ما على سلامة غذاء بطون أبنائها، فَحَقٌّ عليْها إن كانت راشدة أن تكون أشد حرصًا على سلامة غذاء عقول أبنائها، فلا تترك لسماسرة الثقافات يعيثون في الأرضِ فسادًا .

الأمر الثاني :

يتمثل في موقف البلاغيين من هذا التُّراث أنه موقف الصّمت الْبغيضِ .

اشتغلُ البلاغيُون بما هو أدْنى نفعًا فيما هم إليْه قائمون ، فاشْتجرت أقوالٌ في تصحيح عبارة منْ ماتن أو شارحٍ ، وتسودت صحائف ، ثُم إذا نظرت لم تجد نفعًا بالغًا يعود على حسْن فقه خطابٍ بلسان عربي ، وانظر ما فاضت بِه شروح وحواشي المفتاح ، والتلخيص والمختصر ، واسْتخرج فرائد الفوائد البلاغية ، لاتجدها في كلِ كتابٍ تعدو معشار معشاره ، وتجد أقسى القولِ وأعسَرِه في مَا لا يرجعُ إلى حسْن فقه البيان ، وإن كنت لا تعدم نفعًا يعود على الرياضة العقلية ، ولكنها أسفار ليس من وكدها ذلك ولا تلك غايتها التي تجملُ إليها ، فطلبها منها غير قويم .

العدْل يفرضِ علينا ـ نحن البلاغيين ـ أنْ نفرغَ لأسفار أحكام القرآن ، وأسفارأصولِ الفقه بالتحليل والنقد واستصفاء ما فيه من دقائق الفكر ورقائق الشعور ، وذلك حتى يدرج أولئك الأئمة على مدرجة صانعي الوعي البياني ، وفقا لما ينتهي إليه البحث البلاغي الناقد من تقويم ، ولا سيما أن فيهم من كان سابقا إمام البلاغيين عبد القاهر بقرن من الزمان ، كالجصاص المتوفي في سنة ٣٧٠هـ ، وأنت إذا ما نظرت في كتاب «البرهان في أصول الفقه» لعصْرِيِّ عبْد القاهر الجرجاني أَبو الْمَعَالِي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ الْجُوَيْنِيِّ النيسابوريّ الشافعيّ»(٤١٩-٤٧٨هـ) ، فيما يتعلق بقضايا ومسائل البيان ولاسيما القرائن ، وعلاقات الجمل ألفيت أن الرجل كأنّه بلاغيّ منصرف إلى البلاغة عنْ غيرها .

ولعلّي أفرغُ لحقّه ، فأبرز مكانة العقل البلاغيّ فِي كتابِه «البرهان» ليجمع البلاغيون ثماره إلى ثمارهم ، فيتكاثر زادهم في سفره إلى تدبر معاني الهدى

من بيان الوحي قرآنا وسنّة ، فذلك هو أجدى للدرس البلاغي من يحمل على كاهله رُكام التوركات العقلية المحتشدة في بطون حواشي المفتاح وولائده ، وهو أيْضًا أجدى لفقه أحكام الشريعة الذي لم يكن العقلُ البلاغيّ إلا أداة من أدوات استبصاره وتحقيقه .

وكان لزاما على هذه الدراسة البلاغية أن تعرف مكانها وما خلقت له والغاية التي رصدت لحركتها ، فحمّلت بفريضة التدقيق في حركة الكلمة في كل من آيات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، والحكمة النبوية والكلمة الإنسان .

وهذه الدراسة نفعها للأصُولي فيما أزعمُ أعظم منْ نفعها البلاغيّ ، فهي معنية بإبراز السياق التثقيفيّ الممزوج في السياق التكليفي في بيان الوحي ، والأصوليون يغلب على غير قليل الاشتغال بالسياق التكليفي أعظم من اشتغالهم بالسياق التثقيفيّ على الرغم من أنهما سياقان متمازجان ، وحاجة السياق التكليفي للتثقيفي غير قليلة ، ولو أنا نظرنا إلى الآيات والأحاديث النبوية التي سيقت سوقًا أصليًّا لتبيان المعاني التكليفية لرأينا أنها لا تجاوز ربع ما جاء في بيان الوحي .

ومن البين أنـه ليس المهم أن تبيّن الحكم الشرعي ، وتفصّل القول فيه فحسب ، بل مهم مثله أن تهيئَ النفوس لتلقيه وتقبله والرضا به والاطمئنان إليه وبه ، وهـذا ما تقوم به آيات وأحاديث السياق التثقيفي ، وذلك ما يعظم اشتغال العقل البلاغي به .

ولو أن أسفار فقه الشريعة جمعت بين السياقين في النظر لكان هذا أعلى ، فلعل الله ـ عَزَّ وَعَلا ـ بهذا يوقظ عقولا وينير قلوبا ويذكي أفئدة فتعرف السبيل الحق والغاية المنشودة المحمودة في الدنيا والآخرة وتسلكها محبة .

* * *



الأمر الثّالث

ممَّا هو فريضَةٌ لاتحتملُ تأجيلاً أو تهاونًا العملُ الجاد الموضُعيّ على إحداثِ تجديدٍ موضُوعيٍّ في مجال علْم أصول الفقهِ ، وعلم بلاغَةِ العربية منهجًا ، وأداة .

ولا يتأتّى هذا التّجديدُ إلا بالتّعاونِ الصّدُوقِ الدَّؤوب بيْن خُبراء هذين العلمين من العلماء ، ولا سيّما في مجال الدّراسات العليا في جامعاتنا الإسلامية منهجا وغاية ، وبخاصّة جامعة الأزهر الشريف وما تولّد منها من الجامعاتٍ .

تجديدُ هذين العلْمينِ لايَقُوم علَى هدمِ ما سَبقَ أو قتلِه بحثًا كما يُقال ، فالقتلُ لا يثمر وليدًا ، بل يقُومُ على تحقِيقه وتحريره ، وتقريبه ، ويَقُومُ على البحثِ عمَّا استتر من الدقائقِ في آثار الأئمة ، وعلى تفعيلِ ذلك وتَطويرِه ، واستثمارِه،والإضَافَةِ إليْهِ بِما يَتواءمُ معَ حركَةِ التّطَوّرِ الَحيَوِيِّ فِي عَصرِنا الرَّاهِنِ.

وإذا ما كانتْ جامِعاتُنا لا تُعنَى غالبًا بغير المذاهب الفقهية الأربعة ، ولدينا عديدٌ من الفقهاء الذين لا تندرجُ حركة تفكيرهم في إطارِ أُصُول هذه المذاهبِ الأربعةِ فلِم لا يبحثُ الأصُوليّ والبلاغيُّ معًا في آثار أولئك الفقهاء عن دقائق ولطائف تضاف إلى ما حقق وقرب من المذاهب الأخرى .

لعلّ الخُطوة الأُولى تبدأُ في جعل علْم أصُول الفقه ، ولا سيما الأسس البيانية منْه مقرَرًا رئيسًا في برنامج مرحلة الدكتوراه في قسم البلاغة على وجه أخص ، بحيُث يتولى تدريسه عالمان : بلاغيّ وأصُولي في أسلوب حواري ناقشيّ يعتمد على المراجعة المنهجية ، لا على تلقين القضايا والمسائل واستذكار التعاريف المنطقية .

والأمر كمثله بكون علم بلاغة العربية ممثلا في كتابي عبد القاهر مقرّرًا

رئِيسًا فِي برْنامجِ مرحلة الدكتُوراه في قسْمِ أصول الفقهِ ، يتولاه عالمان بلاغي وأصولي بالمنهاج السابق ذكره .

ليس هذا منتهى المسير ، هي خطوة أولى ليتخرج بها باحثُون على وعيٍ بالغٍ يَقتَدِرُونَ بِهِ عَلَى القِيامِ لِتجديدِ هذين العلْميْنِ: أصولِ الفقهِ ، وعِلْمِ بلاغَةِ العربيّة .

علم البلاغة العربيّة بوضعه الراهن بحاجة جد شديدة إلى إحداثِ تجديد في منهاج النظر وأدواتِه، بل وفي الغايات التي ترمي إليها البحوثُ التي تنتمي إليه .

القارئُ لما يُكتبُ من دراسات علمية في مجال الدراسات العليا فِي كليات اللغة العربية وما شاكلها في مرحلة الماجستير والدكتوراه يرى أنّ الغالب على هذه الدراسات أنها لا تكادُ تعدُو تطبيق كتابِ «الإيضاح في علوم البلاغة» للخطيب القزوينى على سُور القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، وبعض قصائد الشعر ، تقرأ البحث ، فلا تستفيد إلا تكثيراً لشواهد الإيضاح وأمثلته صنفت على منهاج علم المعاني والبيان والبديع ، وليس للباحث سوى تنزيل الآيات والأحاديث والأبيات على قواعد «الإيضاح» ، فالقاعدة هي الأصل الذي ينزل عليْه البيان ، على الرغم من أن «الخليل بن أحمد» منذ أكثر من ألفٍ ومئتي عامٍ أعلن أنّ الشعراء أمراء البيان ، ولكن الباحثين يعلنون اليوم «كتاب الإيضاح أمير بلاغة العربية في بيان الوحي وبيان الإبداع» على الرغم من أن كتاب «المفتاح» للسكاكي وما تناسل منه لم يُكتبْ ليرسُم منهاجًا للبحثِ عن الحقائق في بيان العربية ، بل كتب مفتاحًا لطرائق علم الناشئة بالمعالم الكبرى لبلاغة العربية ، وهذا يجب أن يكون حجازًا بيْن الباحثين ، وتنزيل الآيات والأحاديث والأشعار على مقررات مدرسة المفتاح السكاكية .

وكذلك يلحظ القارئ للدراسات المنهجية للكتاب والسنة لطلاب الدراسات





العليا في قسم البلاغة أنها لا تكاد تعدو أن تكون تفسيراً بلاغيًّا للكتاب والسنة، وأنها لا تنتمي إلى دائرة البحث العلمي غاية ومنهاجا وأداة.

فرقٌ لا يخفى بين التفسير البياني للقرآن الكريم والبحث البلاغي في القرآن الكريم، يلتقيان في أول الطريق، ثُم يحط المفسر البياني رحاله ليبقى الباحثُ البلاغيُّ مُغزًا السَّير بحثًا عَن دَفينِ الحقائقِ ودقيقِها ولطيفِها، ولكن تلحظ الآن الباحِثَ البَلاغِيّ يحطُّ رحالَه حيثُ يُحط المفسّرُ البلاغِيّ، كَأنّهُ يعِزُّ عليْهِ أنْ يُفارِقَ صاحِبه، وإن فارقَ مهمّته ورسالتَه.

علينا أنْ نُقِيمَ حِجازًا منيعًا بيْن التفكير البلاغِيّ في بحوثنا العلْميةِ، وتنزيل البيانِ العَلي (بيان الوحي قرْآنًا وسنة) والبيان العالِي (شعرًا ونثرًا فنيًّا) على قضايا ومسائل أسفار مدرسة المفتاح.

منهاج وحركة مدرسة المفتاح في علم البلاغة لايصلح إلا لطالب العلم في المرحلة الثانوية، وأوائل المرحلة الجامعية الأولى، وما تجاوز ذلك علينا أن نعصمه من سطوة هذا المنهاج، فإن له تأثيرًا بالغًا بما يقدمه من تيسير تحصِيل المعرفة المعدّة سلفًا من الأئمة، ولكنه لايُكسبُ الطالب مهارة التفكير العلمي بحثًا عن دقائق الحقائق ولطائفها، ثم تحريرها وتقريبها واستثمارها.

الدراسات العليا في جامعاتنا لا بد أن تقوم على اكتساب مهارة البحث العلمي عن الحقائق الدفينه وتفصيلها وتحصيلها، ثم تقريبها واستثمارها على مستوى التصور العلمي المحقق للقضايا والمسائل والمذاهب والآراء، ثُمَّ على مُستَوى التّدبُّرِ وَالتّذوّقِ البيانِيِّ للنُّصُوصِ فِي بيانِ الْوحيِ وبيانِ الإبداعِ.

علْينا أن ننقل التفكير البلاغيّ في مرحلة الدراسَات العليا وما بعدها من طورِ المعيارية التطبيقيّة إلى طور دراسة الواقع البيانيّ في العُصُور الذَّهبية للإبداعِ

البشري ممثلاً في المأثور عن أصحابِ رسُول الله ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلّم ـ ، والتابعين وكبار الأدباء في مجال الشعر والنّثرِ ، ومن قبل هذا العملُ عَلَى إعادَةِ النَّظَرِ فِي منْهاجِ التّفكيرِ البَلاغِيِّ فِي بَيَانِ الْوحيِ قُرْآنًا وسُنّة ، فثَمَّ بَابٌ وسِيعٌ جداًّ لم تقتربْ منْهُ الدراسَاتُ البلاغِيّة : باب العلاقَةِ الأسلوبيّة بيْن البيانِ القرآنيّ والبيان النبوي ، وليس العلاقة المضمونيّة . فالعلاقة المضمونية لا تحتاج إلى بحوثٍ علمية ، فهي أجلى وأبهر من ضياء الشمس في صيف أمِّ القْرى .

المعضِلةُ التي لمْ يقم التفكيرُ البلاغِيُّ إليْها هي ما بين البيانيين من اتفاقٍ وافتراقٍ في منهاجية تصوير المعنى بناء ودِلالة ، وإبراز معالم هذه المنهاجيّة .

الاجتهاد في هذا اجتهادٌ فِي الدّفعِ عن العقيدةِ الإسلامية في المقام الأول . اجتهادٌ يُثْمِرُ أدلة موضُوعية أسلوبيّةً على أن القرآن الكريم كلمة الله ـ تَعَالَى جَدُّهُ ـ وحده ، وليس لأحد من العالمين فيه أثرٌ ألبتة على أيّ مستْوى منْ مستوياتِ بناء صورة المعنى وأدائها .

هو بيانٌ يخلو تمامًا من أيّ طابعٍ بشريٍّ حتّى فيما يحكيه الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ عن أحد من البشر ، كمثل ما يحكيه عن « فرعون » ، إنه يَصُوغُ عبارات البشر من الأمم الماضية مؤمنين وكافرين صياغَةً تُشرِقُ فيها خصائص الألوهية العَلية المقدّسة ، وخصائص وحدانيته ﷻ .

لتقرأ ما حكاه الله ـ عزّ وعلا ـ من مقالة فرعون وحواراته ، ترى خصائص ألوهية الحقّ ﷻ باديةً ، وخصائص بشرية فرعون بائنة ، ترى هوان فرعون وضعفه ، على الرغم من قوله : ﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾ ترى نفس فرعون الخوارة في حواره ومنطوق لسانه ، ترى عجزه وضعفه ، وافتقاره إلى مضلله « هامان » تراه يجهر بجهلِه ، فيكشفِ عن خور كل

طاغية متكبر ، ولعل هذا وجه من وجوه تصريف البيان عن « فرعون » في القرآن الكريم على نحو ظاهر إعلامًا للأمة أن في داخل كلّ طاغية « فُئيرًا » يرتعد ، وأن قوة الإيمان واليقين الصادق فيه هو المبيد طغيانه ، هذا الإيمان الصادق واليقين الراسخ هو الذي عصم امرأته « آسية » رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ، فلم يملك ألبتة أن يمس شعرة منها بسوء ، وهي التي كانت تجهر صباح مساء بكفرها به ، ودعائها الله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ ﴿ رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (التحريم: ١١)

لم يكن وقايتها وحفظها من أنّ فرعون كان « ديمقراطيًّا » يسمح بالمعارضة لحكمه في داخل قصره ، كلا ، فهو الذي ذبح الولدان مخافة على ملكه ، فكيف يأذن لمن في داخل قصره أن يقوضَ ملكه ، لم يكن قط « دِيمقراطيًّا » كان طاغية ، هو شيخ الطغاة كلهم في كل عصر ، ولا سيما عصرنا الذي لا تكاد تجد فيه إلا الطغاة ، وتسمعهم صباح مساء هم وبطانة السوء من حولهم يتشدقون بالديمقراطية ، والحرّيةَ الشخصية ، وأننا في عصر لا تقصف فيه الأقلام دعاوى فرعونية وهامانية تملأ الأسماع .

المهم أن البيان القرآني لاتجد فيه ألبتة طابع الشخصية البشرية ومثل هذا لا تجده في بيان النبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ .

أنت في بيانه ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ تلحظ طابع النبوة ممزوجًا فيه طابع البشرية ، تراه كثيرًا ما يقول : « والذي نفسي بيده » إنها كلمة تعلن للعالم أنّه عبد لله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ .

ويستحيل أن يكون للمرء طابعان يكون في الأول متجردًا من بشريته ، وفي الآخر متلبسًا بها ، ذلك لايكون ألبتة .

على التفكير البلاغي أن يقُوم لمثل هذا بدلا من تنزيل البيان على قواعد أسفار مدرسة المفتاح السكاكية ، وبدلا من التسارع إلى لملمة فتات موائد



الأعاجم النقدية المتساقطة على الأرضِ ، وبدلاً من نبش قبورهم الثقافية ، وتصدير ما تعفَّن من جثثهم .

نحنُ بحاجة إلى أن نعتز بلغتنا لأنها لغة الكتاب والسنة ، واعتزازنا لا يكون اعتزازًا إعلانيًا يملأ الأسماع صخبًا ، بل يكون اعتزازًا علميًا عمليًا ترى آثاره الماجدة ، وثماره اليانعة بين يديك ، تنتقي منها وتنتخب ، فلا ترى بك ألبتة حاجة إلى أن تنظر إلى موائد الآخرين ، خلقنا نحن المسلمين لنكون أئمة نحمل الناس بالرحمة والحكمة إلى ما فيه خيرهم في الدارين .

والله ـ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ ـ يقول : ﴿ فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف:٤٣،٤٤)

فمن وجوه المعنى : أنّ هذا القرآن العظيم الذى أوحي إليك شرفٌ عظيمٌ لك ولقومك تذكرون بِه حيثُ يذكر هذا الوحي ، فهو بلسانك ، لسان قومك ، ولا يتلى بغير هذا اللسان ، فالناس لكم فيه تبع ، ينطقون بما ينطقُ لسانكم ، والتبعية اللسانية هي في الحقيقة تبعية فكرية ونفسية ، لأن اللسان هو مرآة العقل والنفس ، فمن تبعك في لسانك تبعك في عقلك ونفسك ، ولهذا تجد الأمم المتقدمة مدنيًا تحرصُ على ألا يكون قومها تابعين لغيرهم لسانيا على نحو ما تراه في فرنسا وألمانيا ، وتحرصُ على نشر لغتهم ، فيقيمون الجامعات الناطقة بلسانهم ، وينفقون عليْها ، لأنها جيوشٌ تغزو العقل والنفس ، والأمر بعكسه في ديار العروبة : تجد جامعات عربية لا تتخاطب إلا بلسان أعجمي في مكاتباتها ثُمَّ يكذبون ، ويقولون إنا عربٌ .

القرآن الكريم يعلن أنه شرف للنبي ـ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحْبِه وسَلّم ـ وقومه ، فهو بلسانه ، وأنهم مسْؤولون يوم القيامة عن هذا الشرف ماذا فعلوا بِه .



إن واقعنا ينادي أننا رغبنا عن هذا الشرف ، وأبغضنا لساننا : عقلنا العربي ، ونفوسنا العربية ، فألقينا من وراء ظهورنا علومنا ، وتفاخرنا بلسان غيرنا ، وعقله ونفسِه ، بدعوى الانفتاح الثقافي والعلمي ، والمعرفِيّ ، ولا أدري لماذا يكون الانفتاح لولوجِ غيرنا ديارنا ، لا لولوجنا نحن ديار غيرنا ، ونحن مخلوقون لنفتح حصون البلاد وقلوب العباد بالكتاب والسنة واللسان العربي المبين ؟

ليس من أمامنا إلا أن نبصر طريقنا ، وأن نعرف الغاية التي خلقنا لها ، وأن نعد العدة ، ونبتهل صباح مساء صادقين مخلصين :

﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الفاتحة:٦،٧).

﴿ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴾ (الأعراف:٨٩)

﴿ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (الممتحنة:٤)

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٨٦)

وصلى الله وسلم على إمام المرسلين وعلى آله وصحبه والمسلمين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

مكة المكرمة : العزيزية الجنوبية

كان الانتهاء من مراجعته في

الأحد ١٧ رجب ١٤٢٩هـ

وكَتَبَهُ

محمود توفيق محمد سعد

الأستاذ في جامعة أم القرى

بمكة المكرمة

ثبت المصادر والمراجع

- إبرازُ المعانى من حرز الأمالى فى القراءات السبع لأبي شامة : عبد الرحمن ابن إسماعيل (ت٦٦٥) تحقيق : إبراهيم عطوة - ط . ١٤٠٢هـ - مصطفى الحلبي .
- الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكي ولده التاج ، تحقيق : شعبان إسماعيل - ط . ١٤٠١ هـ - الكليات الأزهرية .
- الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ، ط . دار الحديث بالأزهر .
- إحكام الفصُول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي - تحقيق : عبد المجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٧هـ
- أحكام القرآن لابن العربي المالكي (ت ٥٤٣) تحقيق : على محمد البجاوى ط . ١ ، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٢١هـ
- أحكام القرآن للجصاص مراجعة صدقي جميل ط . ١ ، دار الفكر - بيروت : ١٤٢١هـ
- أحكام القرآن للشافعي - جمع أبي بكر البيهقى - تقديم : الشيخ زاهد الكوثرى - تحقيق : عبد الغنى عبد الخالق ، ط . ١٤٠٠هـ - دار الكتب العلمية بيروت - مصورة عن طبعة العطار سنة ١٣٧٠هـ
- أحكام القرآن للعماد بن محمد الطبري الكيا الهراسي - دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٢هـ .
- اختلاف الحديث للشافعي تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز - ط . ١ ، حسان سنة ١٩٧٥م ، ١٤٠٦هـ - دار الكتب العلمية - بيروت

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، لمحمد بن على بن محمد الشوكانى ط . ١ ، ١٣٥٦هـ ـ مصطفى الحلبى
- الاستغناء فى أحكام الاستثناء لشهاب الدين القرافى ـ تحقيق : طه محسن ـ ط . ١٤٠٢هـ ـ مطبعة الإرشاد بغداد ـ وزارة الأوقاف العراقية .
- أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر ـ محمود شاكر ـ ط . ١ ، ١٤١٢هـ ـ مطبعة المدني ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة
- أصول الفقه للسرخسى ـ تصحيح وتعليق أبي الوفا الأفغاني ـ مطابع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢هـ .
- أصول الفقه لأبي بكر الشاشي ، ط . ١٤٠٢هـ ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت .
- الأطول شرح تلخيص المفتاح للعصام الأسفراييني ـ تحقيق : عبد الحميد هنداوي ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٢٢هـ
- أعلام الموقعين لابن القيم ، ط . ١٩٧٣م ـ دار الجيل ـ بيروت .
- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات فى جميع القرآن لأبي البقاء العكبري (هامش الفتوحات الإلهية للجمل على الجلالين) ط : عيسى الحلبي .
- الأم : للإمام الشافعي ، ط . مصورة عن طبعة بولاق، ١٣٢١هـ .
- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ـ تحقيق : محمد خليل هراس ـ ط . مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر بالقاهرة ـ ١٤٠١هـ
- الإيضاح في علوم البلاغة (البغية) للخطيب القزويني ـ مكتبة الآداب ـ القاهرة ـ ١٤٢٠هـ
- البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ، ط . ٢ ، ١٤٠٣هـ ، دار الفكر .
- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي ـ ط . وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ ١٤١٣هـ



- بدائع الفوائد لابن القيم ، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ـ (د.ت)
- البرهان في أصول الفقه للجويني تحقيق : عبد العظيم الديب ـ ط . ٣ ، ١٤٢٠هـ ـ دار الوفاء بمصر
- البيان فى غريب إعراب القرآن لأبي البركات بن الأنباري ، تحقيق : طه عبد الحميد طه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب : ١٤٠٠هـ .
- بيان المختصر : شرح مختصر ابن الحاجب : شمس الدين محمود ابن عبد الرحمن الأصفهاني ـ تحقيق : محمد مظهر بقا ـ ط . جامعة أم القرى
- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ـ شرح : السيد أحمد صقر ـ ط . ٢ ، ١٣٩٣هـ ـ دار التراث ـ القاهرة .
- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ـ الدار التونسية للنشر ، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر
- التحصيل من المحصول ، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي ـ تحقيق : عبد الحميد أبو زنيد ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤٠٨هـ .
- تفسير آيات الأحكام ، مراجعة : الشيخ محمد على السايس ـ ط . محمد صبيح ، ١٣٧٣هـ
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير ـ طبعة عيسى الحلبي (د . ت)
- تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ـ ط .١ ، ١٩٨٣م ـ نشر إحياء التراث العربي ـ بيروت .
- تقرير الأنبابي على المختصر والتجريد ـ مطبعة السعادة ، ١٣٣٠هـ
- التلويح على توضيح التنقيح للسعد التفتازانى ـ مراجعة : نجيب الماجدي ، وحسين الماجد ـ ط .١، ١٤٢٦هـ ، المكتبة العصريّة ـ بيروت .

- التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول للجمال الأسنوي ، تحقيق : محمد حسن هيتو ـ ط . ٣ ، ١٤٠٤هـ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت
- تلقيح الفهـوم في تنقيح صيغ العموم لخليل بن كيكلدي العـلائي ـ تحقيق : عبد الله آل الشيخ ـ ط . ١٤٠٣هـ
- تيسير التحرير لمحمد أمين أمير بادشاه الحنفى ط . ١٣٥٠هـ ـ مصطفى الحلبي .
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ، ط . ١٣٨٧هـ ـ دار الكتاب العربي ـ مصر .
- جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري ـ ط . دار الغد العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤م
- حاشية ابن القاسم على شرح المحلى لورقات الجوينى ، ط . ١٣٥٦هـ ، مصطفى الحلبي ، هامش إرشاد الفحول للشوكاني .
- حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلى ، ط . ٢ ، ١٣٥٦هـ ، مصطفى الحلبي
- حاشية السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب فى أصول الفقه، ط . ٢ ، مصورة ١٤٠٣هـ ، عن ط . بولاق ، ١٣١٦هـ .
- حاشية السيد الشريف على الكشاف ، ط . ١٣٩٢هـ ـ مصطفى الحلبي
- حاشية عبد الحكيم على المطول (هامش فيض الفتاح الشربينى) ـ مطبعة مدرسة والدة عباس الأول ١٣٢٤هـ .
- حاشية العطار على شرح المحلى جمع الجوامع لابن السبكي فى أصول الفقه ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة .
- حاشية الفنرى على المطول للسعد ، ١٣٠٩هـ ، مطبعة شركة الصحافة العثمانية بتركيا .



● حاشية ملاخسرو على المطول : مخطوط رقم / ١٢٦ ـ بلاغة بمكتبة قولة بدار الكتب المصرية .
● الخصائص لابن جني ـ تحقيق : النجار ، ط . ٣ ، ١٤٠٣هـ ـ عالم الكتب ، بيروت .
● خصائص التراكيب ـ دراسة تحليلية لمسائل علم المعانى ، دكتور محمد أبوموسى ط . ٢ ، ١٤٠٠هـ ـ نشر مكتبة وهبة .
● دلائل الإعجاز لعبد القاهر ط . محمود شاكر ـ المدني ، نشر الخانجي بمصر
● الرسالة للشافعي ـ شرح وتصحيح أحمد شاكر ، ط . ٢ ، ١٣٩٩هـ .
● الرسالة البيانية للصبان وعليها تقرير الأنبابي ، ط . ١ ، بولاق ، ١٣١٥هـ .
● روح المعانى للألوسى ط . ١٤٠٣هـ ـ دار الفكر ـ بيروت (د . ت) .
● روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه الحنبلي لموفق الدين ابن قدامة المقدسى (ط ـ د . ت) .
● زاد المعاد فى هدى خير العباد لابن القيم ـ راجعه : طه عبد الرءوف سعد ـ ط . ١٣٩٠هـ ـ مصطفى الحلبي
● شرح الألفية للأشموني ومعه حاشية الصبان ، ط . عيسى الحلبي
● شرح تنقيح الفصول للقرافى ، تحقيق : عبد الرءوف سعد ، ١٣٩٣هـ ، الطباعة الفنية .
● شرح جمع الجوامع للمحلى فى أصول الفقه ـ ط . ٢ ، ١٣٥٦هـ ـ مصطفى الحلبي .
● شرح صحيح مسلم للنووى (هامش إرشاد السارى شرح صحيح البخاري للعسقلانى) ط . دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٣هـ مصورة عن طبعه بولاق ، ١٣٢٣هـ .

- شرح الفوائد الغياثية لأحمد بن مصطفى كاش كبرى زاده ، ط . دار الطباعة العامرة بتركيا ، ١٣١٢هـ .
- شرح الفوائد الغياثية ـ مجهول المؤلف ـ مخطوط .
- الشرح الكبير على المغنى لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد ابن أحمد بن قدامة (ت ٦٨٢هـ) ـ تحقيق : عبد الله التركي ـ ط . هجر ـ القاهرة ـ ١٤١٥هـ
- شرح الكوكب المنير ، المسمى بمختصر التحرير فى أصول الحنابلة لأبي العباس أحمد بن عبد العزيز بن على بن إبراهيم الفيومي المعروف بابن النجار ، تحقيق : حامد الفقى ـ مصورة عن طبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢هـ .
- شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ـ تحقيق : عبد المجيد تركي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ١٤٠٨هـ
- شرح المختصر ابن الحاجب فى أصول الفقه للعضد الإيجي ، ط . دار الكتب العلمية ـ ١٤٠٣هـ ـ عن بولاق ، ١٣١٦ هـ .
- شرح المفصل لابن يعيش ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، طبعة مصورة .
- شرح المنار فى أصول الفقه الحنفى المسمى بإفاضة الأنوار للحصكفى : محمد علاء الدين الحصنى ـ ط . ٢ ، ١٣٩٩هـ ، مصطفى الحلبي .
- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين الأَصْفهانِيِّ ، تحقيق : عبد الكريم النملة ـ ط . ١٤١٠هـ ـ الرشد الرياض .
- عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح للبهاء السبكي .
- العدة فى أصول الفقه الحنبلى لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، تحقيق : أحمد محمد على سير المباركى ، ط. ١ ، ١٤٠٠هـ ـ مؤسسة الرسالة ، بيروت .



● عمدة الحواشى ـ على أصول الشاشى للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي ـ ط . ١٤٠٢هـ ، دار الكتاب العربي ـ بيروت .
● عناية القاضى : حاشية الخفاجى على تفسير البيضاوى المسمى بنوار التنزيل .
● غيب النفع فى القراءات السبع ، لعلي النورى السفاقسى ، ط . ١٣٣١هـ ـ مطبعة البهية .
● فتح البارى بشرح صحيح البخارى لابن حجرالقسطلاني ، ط . ٢ ـ دار إحياء التراث مصورة عن بولاق ، ١٣٠١هـ .
● الفتوحات الإلهية : حاشية الجمل على الجلالين ، ط . عيسى الحلبي
● الفروق المسمى بأنوار البروق فى أنواء الفروق للشهاب القـرافي ـ عالـم الكتب ـ بيروت (د . ت) .
● فصول الأصول لخلفان بن جميل السيابي ـ طبع سجل العرب بالقاهرة ، ١٤٠٢هـ ـ نشر سلطنة عمان .
● الفصُول في الأصول لأبي بكر الجصاص ـ تحقيق : عجيل الجصاص ـ وزارة الأوقاف ـ الكويت ، ١٤٠٥هـ
● فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبـوت فى أصول الفقه لعبد العلى الأنصارى ، ط . ٢ ـ دار الكتب العلمية ـ عن ـ بولاق ، ١٣٢٢هـ .
● القواعد والفـوائد الأصـولية لأبي الحسن على بن عيسى الحنـفي المعـروف بابن اللحام ـ تحقيق : الفقى ـ ط . مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٥هـ .
● الكشاف عن حقـائـق التنـزيـل ، لجـار الله محـمـود بـن عـمـر الزمـشخـري ـ ط . دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٤٢٣هـ
● كشـف الأسـرار شـرح النسـفي كتابـه المـنـار فـى أصـول الـفـقـه ـ ط . ١٤٠٦هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

- اللمع فى أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن على الشيرازي ، ط . ٣ ، ١٣٧٧هـ ـ مصطفى الحلبي .
- المبسوط في القراءات العشر لأبي بكر بن مهران الأصبهاني تحقيق : سبيع حاكمي ـ ط.٢ ، دار القبلة جدة ، ـ بيروت ، ١٤٠٨هـ
- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها للسُّيوطيّ ـ تحقيق : جاد المولى وآخرين ـ ط . عيسى الحلبي .
- المستصفى فى علوم الأصول لأبي حامد الغزالي ، ط . ٢ ، دار الكتب العلمية ـ مصورة عن الطبعة الأولى بولاق ، ١٣٢٢هـ
- المسودة فى أصول الفقه لآل تيمية : المجد والشهاب والتقى . تحقيق : محيي الدين عبد الحميد ـ مطبعة المدنى ، ١٩٨٣م .
- مشكل إعراب القرآن ، للقيسى ـ تحقيق : حاتم الضامن ، ط . ١٤٠٥هـ
- المطول : شرح تلخيص مفتاح العلوم للسعد التفتازاني .
- المعتمد فى أصول الفقه ، لأبي الحسين البصري . ضبط : خليل الميس ، ١٤٠٣هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت
- المغني في أصول الفقه للجلال الخبازي ـ تحقيق : محمد مظهر بقا ـ ط . جامعة أم القرى ، ١٤٠٣هـ
- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب ، لجمال بن هاشم الأنصارى ـ ط . عيسى الحلبي (د . ت)
- مفتاح الوصُول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني ـ تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ـ دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ
- المقتصد شرح كتاب الإيضاح للفارسى فى النحو ، لعبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق : كاظم المرجان ـ ط . بغداد ، ١٩٨٢م .



● مناقب الشافعي للرازي ، تحقيق : حجازي السقا ـ ط . ١٤٠٦هـ ـ نشر الكليات الأزهرية .
● مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، للدكتور سامى النشار ، ط . دار المعارف ، ١٩٦٦م .
● مناهج العقول : شرح منهاج البيضاوي فى أصول الفقه ، لمحمد بن الحسن البدخشى ، ط . محمد على صبيح .
●مواهب الفتاح شرح تلخيص المفتاح لأبي يعقوب المغربي
● الناسخ والمنسوخ ، لأبي جعفر النحاس ، تحقيق : شعبان إسماعيل ـ ط . عالم الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٦م .
● نسمات الأسحار : حاشية على شرح المنار فى أصول الفقه المسمى إفاضة الأنوار للحصكفى ، تأليف : محمد أمين بن عمر بن عابدين ، ط . مصطفى الحلبي ـ ١٣٩٩هـ .
● نشأت الفكر الفلسفى فى الإسلام ، للدكتور سامى النشار ، ط . دار المعارف .
● نظم الدرر من تناسب الآيات والسور ، لبرهان الدين البقاعي ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٥هـ
● نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ، للفخر الرازي ، تحقيق : إبراهيم السامرائى ـ ط . دار الفكر ـ عمان ، ١٩٨٥م
● نهاية السول : شرح منهاج البيضاوي فى أصول الفقه ، لجمال الدين الأسنوي ط . محمد على صبيح
● نهاية الوصول لعلم الأصول لابن الساعاتي ـ تحقيق : سعد السلمي ـ ط . جامعة أم القرى ، ١٤١٨هـ
● نور الأنوار شرح المنار فى أصول الفقه ، لملاجيون المهوى ، ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ١٤٠٦هـ .

- نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ، للسيد محمد صديق خان القنوجى ـ تحقيق : على المدنى ـ مطبعة المدنى ، ١٣٩٩هـ
- همع الهوامـع : شرح جمع الجوامع فـى علـم العـربية ، للجـلال السيوطـي ، دار المعرفة والنشر ـ بيروت ـ تصوير .
- الوصول إلى الأصول ، لأبي الفتح أحمد بن على بن برهان البغداديّ الشّافعيّ ، تحقيق : عبد الحميد على أبو زنيد : ط . ١٤٠٣هـ ـ المعارف الرياض .

بيان محتوى الدّراسة

المقدمة

(٥-٢٦)

وجها المعنى القرآني وسياقه ، وعلاقة كلٍّ بالآخر ـ العلاقة بين منهاج النظر الأصولي وغايته بمنهاج النظر البلاغي وغايته ـ بيان الشاطبي العلاقة بينهما ـ التراث الأصولي زاخر بالنظر في القضايا والمسائل البيانيّة ـ طَلِبة هذه الدراسة وهمها الرئيس ـ أقسام دلالة الألفاظ التي توفرت عليها هذه الدراسة .

تمهيد في الدلالة والمعنى

الشريج الأول : تمهيد في الدلالة

(٢٧-٤١)

الإنسان كلمة ـ وجه الامتنان بنعمتي تعليم القرآن وتعليم البيان في استهلال سورة «الرحمن» ـ الكلمة قوتان : قصدية وفهمية ، وعلاقة كلٍّ بالأخرى ـ المتكلم لا يستقل بخلق دلالة الكلام ـ أثر بناء الكلام نظما وتأليفًا في فهمه ، وجه تفاوت الناس في الفهم ـ مفهوم دلالة الألفاظ ـ الدلالة ـ الدلالة اللفظية الوضعية ـ المفردات عند الأصوليين لم توضع لإفادة معانيها الوضعية بل لمعانيها النظمية ـ العلاقة بين الدال والمدلول ـ المراد بالمعنى القرآني ـ الفرق بين دلالة الألفاظ والدلالة بالألفاظ ـ المراد بطرق دلالة الألفاظ ـ مذهب الحنفية في طرق الدلالة ـ مذهب جمهور الأصوليين في طرق الدّلالة .

الشريج الآخر : تمهيد في المعنى

(٤١-٤٨)

المدلول اللغوي لكلمة معنى ـ المدلول الاصطلاحي ـ أنواع المعنى في بيان الوحي وسياقاته .

الباب الأول
تقسيم الدلالة من حيثُ الوضع اللغوي

الفصل الأول
تقسيم الدلالة باعتبار العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول تطابقا ولزوما

ووجه التقييد بقوله (إلى المرافق) ـ مذهب الجصاص ـ دلالة قوله (إلى المرافق) على كيفية غسل اليدين ـ الخلاف في دخول ما بعد (إلى) في حكم ما قبلها ـ دلالة عطف (امسحوا) على (اغسلوا) قبل استكمال معمول الغسل ـ دلالة الفعل (امسحوا) ـ الفرق بين الغسل والمسح ـ وجه الإتيان بالباء في المسح ـ دلالة نزع الباء من المسح في غير الآية ـ موقع (الباء) من التعدية والتبعيض والإلصاق ـ وجه اصطفاء المائدة للتعبير بقوله (منه) دون سورة (النساء) ـ استعلاء القول بأن البـاء ليست للتبعيض وليست للتعدية ـ استعلاء القول بفرضية مسح الرأس كلّه ـ مذهب الجصاص في دلالة الباء على التبعيض في الآية ـ مناقشة أدلته ـ والقراءات القرآنية في قوله (وأرجلكم) ـ توجيه قراءة النصب توجيه قراءة الخفض توجيه قراءة الرفع الوجه الأعلى في كل قراءة ـ تخليص القول .

الفصل الثاني
العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول خصوصًا وعمومًا
(١٤٩-٦٢٣)

توطئة :

عناية الأصوليين بعموم دلالة الألفاظ وخصُوصها ـ معرفة الصحابة بدلالة العام والخاص ـ أقسام الدلالة عموما وخصوصا ـ وجه تقديم القول في الخاص على العام .

دلالة الخاص وأثرها في استنباط المعنى
(١٥٤-١٧٤)

الوضع هو عيار التقسيم ـ مدلول الخاص عند الأصوليين ـ المطلق عند الحنفية من الخاص ـ علاقـة المطلق بالخاص والعـام ـ عـلاقة النظر في هذا بالتفكير البلاغي ـ ما يتناوله الخاص من الكلم ـ قطعية دلالة الخاص ـ أثر دلالة الخاص في تحرير مدلول الركوع والسجود في آية (الحج : ٧٧) والخلاف بين الحنفية وغيرهم ـ

البيان بأسلوب القصر في الآية ـ العلاقة بين قوله : ﴿ عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾ (المائدة:٨٩) في سورة المائدة ، وقوله : ﴿ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ (البقرة:٢٢٥) في سورة البقرة ـ مذهب الجصاص في هذا ـ معنى المؤاخذة في السورتين عند الجصاص ـ القراءات في (عقدتم) ـ مدلول (ما) في ﴿ بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾ (المائدة:٨٩) مرجع الضمير في ﴿ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ ﴾ (المائدة:٨٩) وجه الإتيان بالفاء ـ دلالة الاقتضاء في الآية ـ العلاقة بين تكفير السيئات وغفران الذنوب ـ وجه إسناد الذنب إلى النبي ﷺ دون السيئة ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ (محمد:١٩) ـ ضروب كفارة الحنث في المنعقدة ـ دلالة (أو) في ترتيب الكفارات ـ دلالة حذف أحد معمولي المصدر (إطعام) ـ وجه اختيار كلمة(مساكين) دون (الفقراء) دلالة الإطلاق في (مساكين) ـ حمل آية الكفارة على آية الزكاة المفروضة ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ ﴾ (التوبة:٦٠) ـ دلالة ارتباط الإطعام بحال الحانث ـ دلالة إسناد الفعل إلى ضمير المخاطبين في (تطعمون) ـ دلالة قوله (أهليكم) والمعاني الإحسانية المستلهمة من ذلك ـ الإطلاق في (رقبة) ومذاهب العلماء في الحمل على آية كفارة القتل الخطإ ـ دلالة الإطلاق في ﴿ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (المائدة:٨٩) وقراءة ابن مسعود ـ مذهب الحنفية في التقييد ومخرجه ـ دلالة البيان باسم الإشارة في ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ ﴾ (المائدة:٨٩) ـ دلالة الاقتضاء في الجملة ـ وجه حذف الحنث في النظم وإضافة الكفارة إلى الأيمان ـ علاقة قوله (واحفظوا) بما قبله ـ الاحتمالات في معنى (الواو) في (واحفظوا) ـ مدلول الحفظ المأمور به ـ مدلول (الكاف ، واسم الإشارة) في (كذلك) ـ دلالة قوله : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة:٨٩) على الامتنان ـ وجه البيان بـ (لعل) دون الأمر(فاشكروه)

دلالة العام وأثرها في استنباط المعني
(٢٢٣-٣٠٥)

مفهوم العام في اصطلاح الأصوليين ـ خصائص العام عند صدر الشريعة الحنفي ـ اشتراط الاستغراق في العام ـ مفارقات اصطلاحية ـ دلالة مذاهب العلماء في



مستوى دلالة العام بين الظنية والقطعية ، وأثر ذلك في فقه المعنى ـ مذاهب العلماء في أن للعام صيغًا ـ معيار العموم ـ تفصيل القول في صيغ العموم ـ دلالة كل ومواقعها ـ دلالة جميع وما يتصرف منها ـ دلالة كافة وقاطبة وسائر ـ دلالة أسماء الشرط والاستفهام ـ دلالة اسم الموصول ـ دلالة المعرف بلام الجنس ـ دلالة المضاف ـ دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي ـ دلالة نفي المساواة ـ مذاهب العربية في الإبانة بالعام .

تخصيص العام ـ الغالب على العام احتمال التخصيص ـ ندرة العام الذي لايخصص ـ موقع دلالة اللفظ العام بعد تخصيصه من المجاز والحقيقة .

المدلول الاصطلاحي للتخصيص ـ العلاقة بين التخصيص عند الأصوليين والتخصيص عند البلاغيين ـ مراتب التخصيص عند البلاغيين ـ طرائق التخصيص وقرائنه عند الأصوليين ـ القرائن المخصصة المقالية المتصلة ـ أنواعها ـ الحنفية لا يقولون بالتخصيص بالقرينة المقالية المتصلة ـ أثر أسباب النزول أو الورود في تخصيص اللفظ العام ـ مناقشة مذهب عبد القاهر في دلالة إنما على قصر القلب لا قصر الإفراد (هامش)

التخصيص بالاستثناء

(٣٠٦-٣٩١)

مدلوله الاصطلاحي عند الأصوليين ـ الحنفية لايقولون بدلالة الإخراج في الاستثناء ـ مفهوم الاستخراج عندهم ـ الاستثناء على ضربين عند الأصوليين : إخراجي وتعليقي ـ شرائط الاعتداد بالاستثناء المخصص عند الأصوليين ـ مذاهب العلماء في توجيه دلالة الاستثناء على التخصيص ـ طرفا دلالة الاستثناء ـ أدلة القائلين أن الاستثناء بيان تغيير ـ المنازعة في نوع المخالفة في الاستثناء ـ الاستثناء والتخصيص عند البلاغيين ـ الفرق بين الاستثناء التام والمفرغ في الدلالة على

التدبر البياني لآية المحاربة

التدبر البياني لآية حد القذف

(فاجلدوهم) دلالة البيان بضمير الجمع للمأمورين بجلد القاذف ـ الدلالة النصية لقوله (ثمانين) وأثر ذلك ـ النهي في (ولا تقبلوا) دلالة البيان بقوله (لهم) وتقديمه ـ دلالة التنكير في (شهادة) دلالة العطف بالواو ـ دلالة عدم ترتيب ردّ الشهادة على الجلد ـ مذاهب العلماء في قبول شهادة القاذف العاجز عن البينة ـ مناقشة المخرج البياني لمذهب الحنفية ـ الدلالات المحتملة للواو في(وأولئك) دلالة تعريف الطرفين وضمير الفصل ـ دلالة البيان باسم الإشارة ـ مذاهب العلماء في مرجع الاستثناء في الآية ـ المخرج البياني لمذهب أبي حنيفة ـ أثر الاقتران والعطف في الاشتراك الحكمي ـ مخرج الحنفية في عدم الاعتداد بالتناسب في إثبات الأحكام ـ مناقشة مذهب الحنفية ـ وجه عدم عد الاستثناء في الآية من القصر البلاغي ـ مذهب الشافعي ومخرجه البلاغي ـ شرائط القول برجوع الاستثناء للجميع ـ مذهب المفصلين ومخرجه البياني .

التخصيص بالشرط اللغوي

(٤٤٩-٥٠١)

الاسْتثناء التعليقي عند الأصوليين ـ الدلالة الاصطلاحية للشَّرط ـ تركيب أسلوب الشرط اللغوي ـ وجه دلالة الشرط على التخصيص ـ مذهب الحنفية في إفادته التخصيص ـ مذاهب أهل العلم في دلالة الشرط في قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ .... ﴾ (الطلاق:٦) وقوله ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً ... ﴾ (النساء:٢٥) ـ العلاقة بين الشرط والجزاء نسقًا ـ علاقة الشرط بالجمل الواقعة عقيبه ـ مذاهب العلماء في ذلك ـ المذاهب في دلالة الشرط في حرمت عليكم أمهاتكم ـ مذهب الجصاص الحنفي ومخرجه البياني ـ مذهب ابن عربي المالكي ومخرجه البياني ـ تعدد الشرط : صوره ودلالاته ـ تعدد المشروط (الجواب) : صوره ودلالاته ـ تتمة في أدوات الشرط ـ إن ـ إذا ـ لو

التخصيص بالغاية

(٥٠٢-٥١٢)

التدبر البياني لآية الجزية

(٥١٣-٥٢٢)

التخصيص بالصّفة

(٥٢٣-٥٤٤)

التّدبُّر البيانِي لآية صيد الْمحرم

(٥٤٥-٥٦٣)

التدبر البياني لآية المحرمات نكاحا

بالصفة في ﴿ مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ﴾ (النساء:٢٥) على حكم نكاح الأمة المشركة ـ دلالة الصفة (المحصنات) على الحرية والعفة معا .

* * *

دلالة المشترك وأثرها في استنباط المعنى

(٥٧٦-٥٩٦)

المشترك في مذاهب العربية ـ أقسامه (اللفظي والمعنوي)

المشترك اللفظي مفهومه ـ الفرق بين المشترك اللفظي والعام ـ تحرير الدلالة عند تعدد القرائن ـ واختلاف العلماء في التحرير ﴿ وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ (التكوير:١٧) و﴿ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ (البقرة:٢٢٨) ـ إعمال المشترك اللفظي في جميع معانيه غير المتضادة ومذاهب العلماء في ذلك ـ تأويل المشترك .

المشترك المعنوي (المترادف)

(٥٩٦-٦٢٣)

مباحث الترادف في العربية ـ مفهوم الترادف ـ شرائط القول به ـ بواعثه ـ مذاهب العلماء في القول بِه ـ مذهب ابن فارس ـ العسكري ـ الثعالبي ـ عبد القاهر ـ ابن القيم .

الباب الثاني
مستويات الدلالة

(٦٢٥-٧١٧)

توطئة

دلالة نعت القرآن الكريم في آخر سورة الشعراء ـ دلالة نعت الشعراء في آخر

سورة الشعراء ـ العلاقة بين قوله بلسان عربي مبين وخفاء الدلالة في آياتٍ من القرآن الكريم ـ مستويات الدلالة ظهورا وخفاء عند الحنفية .

الفصل الأول : البيان الظاهر والخفي

(٦٣١-٦٤٤)

مدلول الظاهر ـ خصائصه ـ صور من البيان الظاهر ـ علاقة البيان الظاهر بالبيان النصى ـ الدلالة الظاهرة في ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ...﴾ وفي ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ...﴾

مدلول الخفي : علاقته بالظاهر ـ الخفاء في قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ...﴾ الفرق بين دلالة لفظ السارق ولفظ الطرار ولفظ النباش .

الفصل الثاني : النص والمشكل

(٦٤٥-٦٦٢)

دلالة النص ـ مفهومه ـ الفرق بين النص والظاهر ـ الدلالة النصية في قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ...﴾ وفي ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ ...﴾ وفي (ذكاة الجنين ذكاة أمه) وفي (امسك أربعا وفارق سائرهن)

دلالة المشكل : مدلوله ـ علاقته بالخفي ـ صور من اللفظ المشكل في بيان الوحي .

الفصل الثالث : المفسر والمجمل

(٦٦٣-٦٧٦)

المفسر ـ مدلوله ـ خصائصه ـ علاقته بالدلالة النصية ـ المفسر بذاته ـ المفسر بغيره ـ صور من اللفظ المفسر في بيان الوحي .



الفصل الرابع : المحكم والمتشابه